

Pr. dr. LIVIU PETCU

**ÎNDUMNEZEIREA OMULUI
DUPĂ ÎNVĂȚĂȚURA
SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA**

Coperta: Ierom. Mihail Gheațău

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

PETCU, LIVIU

Îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa / pr. dr. Liviu Petcu. – Sibiu : Astra Museum, 2013

ISBN 978-606-8520-07-0

235.3 Grigorie de Nyssa

929 Grigorie de Nyssa

Editura „ASTRA Museum” este acreditată CNCS, categoria B.

© 2013 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate.

Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Pentru comenzi de cărți:

Tel. 0745065286

ISBN 978-606-8520-07-0

Pr. dr. LIVIU PETCU

**ÎNDUMNEZEIREA OMULUI
DUPĂ ÎNVĂȚĂȚURA
SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA**

**Cuvânt înainte de
Arhid. prof. univ. dr. CONSTANTIN VOICU**

**Editura „ASTRA Museum”
Sibiu – 2013**

Abrevieri

ATR – *Anglican Theological Review*;
BDGN – *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney, Brill, Leiden•Boston, 2010;
BOR – *Biserica Ortodoxă Română*;
DOP – *Dumbarton Oaks Papers*;
DRev – *Downside Review*;
DSp – *Dictionnaire de spiritualité Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris;
ECD – *Enciclopedia doctrinelor mistice*;
ECQ – *Eastern Churches Quaterly*;
GB – *Glasul Bisericii*;
GNO – *Gregorii Nysseni Opera*, editată de Werner JAEGER, Leiden, Brill, 1961- ;
GOTR – *The Greek Orthodox Theological Review*;
IBMBOR – Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române;
JECS – *Journal of Early Christian Studies*;
JR – *Journal of Religion*;
JTS – *Journal of Theological Studies*;
MA – *Mitropolia Ardealului*;
MB – *Mitropolia Banatului*;
MO – *Mitropolia Olteniei*;
mss. – *manuscris*;
MTh – *Modern Theology*;
NPNF – *The Nicene and Post-Nicene Fathers*;
NRT – *Nouvelle Revue Théologique*;
O – *Ortodoxia* – revistă a Patriarhiei Române;
OCA – *Orientalia Christiana Analecta*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma;
OT – *Orizonturi Teologice*;

P. G. – colecția abatelui Jean-Paul Migne (editor), *Patrologiae Cursus Completus*, Series graeca, Paris, 1857-1866;
P. L. – colecția abatelui Jean-Paul Migne (editor), *Patrologiae Cursus Completus*, Series latina, Paris, 1844-1855;
PSB – colecția *Părinți și Scriitori bisericești*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979-2009;
RAM – *Revue d'ascétique et de mystique*;
REG – *Revue des études grecques*;
RSR – *Recherches de science religieuse*;
RT – *Revista Teologică*;
SA – *Studia Anselmiana*;
SC – *Sources Chrétiennes*;
SJT – *Scottish Journal of Theology*;
SP – *Studia Patristica*;
ST – *Studii Teologice*;
TAMP – *The American Journal of Philology*;
TheEarlChF – *The Early Church Fathers*;
TheolHist – *Theologie Historique*;
TheolSex – *Theology and Sexuality*;
THJ – *The Heythrop Journal*;
Thomist – *Thomist; a Speculative Quarterly Review*;
TS – *Theological Studies*;
TTod – *Theology Today*;
TV – *Teologie și Viață*;
VC – *Vigiliae Christianae*;
VSAM – *La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique*;
WTJ – *Wesleyan Theological Journal*;

CUPRINS

Abrevieri	5
Cuvânt înainte	15
Introducere	19

CAPITOLUL I

Sfântul Grigorie de Nyssa – <i>Părinte al Părinților, Luceafărul Nyssei, Părinte al Teologiei Mistice</i> și teolog apofatic	29
I.1. Grupul Capadocienilor	29
I.2. Capadocia – mare citadelă a Ortodoxiei. Scurtă prezentare a cadrului geografic, istoric, cultural și religios	32
I.3. Crâmpoie din viața Sfântului Grigorie de Nyssa	36
I.4. Sfântul Grigorie – <i>Luceafărul Nyssei</i> și <i>Părinte al Părinților</i>	39
I.5. Marele Capadocian – <i>Părinte al Teologiei Mistice</i>	44
I.6. Locul Sfântului Grigorie de Nyssa în tradiția apofatică	51
I.6.1. Precizări terminologice: ἀπόφασις, ἀφαίρεσις & στέρησις	52
I.6.2. Κατάφασις καὶ ἀπόφασις. Relația dintre teologia catafatică și cea apofatică	54
I.6.3. Învățătura patristică despre calea apofatică a cunoașterii lui Dumnezeu	61
I.6.4. Teologia apofatică la Sfântul Grigorie de Nyssa	65

CAPITOLUL II

Învățătura despre îndumnezeirea omului de la Părinții Apostolici până în secolul al IV-lea.....	79
II.1. Conceptele de ὁμοιος și μέθεξις. Dobândirea asemănării cu Dumnezeu în lumea greco-romană	79
II.2. Învățătura despre îndumnezeirea omului la Părinții și Scriitorii bisericești până în veacul al IV-lea	84
II.2.1. Sfântul Ignatie Teoforul.....	86
II.2.2. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful.....	91

II.2.3. Teofil al Antiohiei	101
II.2.4. Sfântul Irineu al Lyonului.....	103
II.2.5. Sfântul Ipolit al Romei	115
II.2.6. Învățătura despre îndumnezeire în Tradiția alexandrină: Origen și Clement Alexandrinul	118
II.2.6.1. κατὰ μετουσίαν. Participarea la divin prin Fiul și Duhul, din chiar sursa vieții, care este Tatăl	119
II.2.6.2. Conlucrarea omului cu Dumnezeu în urcușul continuu al îndumnezeirii	123
II.2.6.3. Curățirea spirituală desăvârșită și cultivarea virtuților – căi către îndumnezeire	126
II.2.6.4. Nepătimirea – condiție <i>sine qua non</i> îndumnezeirii și cunoașterii lui Dumnezeu	130
II.2.6.5. Cei ce sunt hrăniți cu <i>pâinea cea spre viață</i> se fac fii ai lui Dumnezeu	133
II.2.6.6. Cei desăvârșiți sunt dreți și sfinți nu doar înaintea oamenilor, ci mai ales înaintea lui Dumnezeu	134
II.2.6.7. Posibilitatea celor desăvârșiți de a mai cădea în păcat	135
II.2.6.8. Recunoașterea stării de desăvârșire	137
II.2.6.9. Concluzii	139

CAPITOLUL III

Îndumnezeirea omului la Sfântul Grigorie de Nyssa.

Dezvoltarea temei și a conceptelor folosite

pentru precizarea acestora 141

III.1. Conceptele de θέωσις și μετουσία Θεοῦ la Sfântul Grigorie de Nyssa. Terminologia îndumnezeirii	141
III.2. Îndumnezeirea firii omenești în persoana Logosului întrupat. Baza hristologică a îndumnezeirii omului	148
III.3. Vocația omului este θέωσις. Dorul continuu al omului după Dumnezeu cu Care se știe înrudit	152
III.4. Dezvoltarea conceptului de μετουσία Θεοῦ de către Sfântul Grigorie de Nyssa	162
III.5. Modul în care o ființă umană poate „deveni dumnezeu”	172
III.6. Omul îndumnezeit devine asemenea lui Dumnezeu, însă nu-și schimbă propria natură umană	177

CAPITOLUL IV

Sfintele Taine – modul de a fi al Bisericii

și condiție *sine qua non* îndumnezeirii..... 181

IV.1. Importanța vieții sacramentale în urcușul duhovnicesc al omului spre unirea cu Dumnezeu.....	181
IV.2. Botezul – nașterea cea de-a doua din apă și din Duh. <i>Imitatio Christi</i>	183
IV.2.1. Cufundarea de trei ori în apa Botezului, în numele Sfintei Treimi	187
IV.2.2. În apa baptilmală este înecată viața păcătoasă a omului	198
IV.2.3. Omul – chip (εἰχών) al lui Dumnezeu, cu menirea de a deveni asemenea cu Dumnezeu	192
IV.2.4. Prin Botez, se reface chipul lui Dumnezeu din om și se realizează asemănarea. Cel botezat dezbracă „hainele de piele” și se îmbracă în Hristos	198
IV.2.5. Botezul nu ne oferă îndumnezeirea finală, ci ne deschide calea spre ea.....	201
IV.2.6. Cel ce nu-și stinge dorința de a păcătui este ca și cum nu a trecut prin apa Botezului.....	203
IV.2.7. Botezul – μύησις a <i>acta et passa Christi</i>	204
IV.3. Euharistia – hrana nemuririi oferită omului spre îndumnezeire.....	207
IV.4. Pocăința – cale către îndumnezeire	215
IV.5. „Viața filosofică” este o viață de contemplare și slujire	223

CAPITOLUL V

Cunoașterea și vederea lui Dumnezeu 225

V.1. Ce putem ști despre Dumnezeu și modul în care putem ști.....	225
V.2. Darul revelației și cunoașterea ființei lui Dumnezeu	228
V.3. Sfântul Grigorie al Nyssei despre θεωρία	238
V.4. Cunoașterea și vederea lui Dumnezeu este epectatică	246
V.5. Discurs și tăcere ca mijloace de comunicare	252
V.6. Mistica întunericului și mistica luminii	255
V.6.1. <i>Noaptea divină</i> în mistica apuseană și cea răsăriteană.....	255
V.6.2. Lumina dumnezeiască și Întruparea Fiului lui Dumnezeu	265
V.6.3. Angajarea simbolurilor biblice în <i>De vita Moysis</i>	270

V.6.4. Ce este θεογνωσία și despre cele trei trepte ale cunoașterii lui Dumnezeu și ale înălțării spre El: Lumina (Φῶς), Norul (Νεφέλη) și Întunericul (Γνόφος).....	274
V.6.5. Purificarea pentru urcarea pe munte. Simțurile duhovnicești	282
V.6.6. Lumina (Φῶς) sau întoarcerea de la realitatea falsă spre Dumnezeu: ὁπάθεια și παρησία.....	287
V.6.7. Norul (νεφέλη) sau călăuza spre lumea nevăzută, prin firea celor văzute.....	293
V.6.8. Întunericul luminos (ὁ λαμπρός γνόφος) al prezenței ascunse a lui Dumnezeu.....	298
V.6.9. Moise pătrunde în întunericul divin (ὁ Θεῖος γνόφος), dar devine luminos	311
V.6.10. Tabernacolul văzut de Moise pe Sinai.....	313
V.6.11. Moise se roagă de Dumnezeu ca El să-i arate fața	315
V.7. Contemplarea lui Dumnezeu în oglinda sufletului	325
V.8. Experiența extatică a sufletului în Dumnezeu	334
V.8.1. „Beția trează” (νηφάλιος μέθη). Câteva interpretări și înțelesuri ale sintagmei la Filon, Plotin, Origen și Sfântul Macarie Egipteanul	334
V.8.2. Extazul (Ἐκστασις). Beția trează sau trezvia beată, somnul treaz și rana sufletului la Sfântul Grigorie al Nyssei	345
V.8.3. „Zborul sufletului”. Cadrul multifacetat al utilizării sintagmei	360
V.8.4. „Zborul sufletului” la Sfântul Macarie Egipteanul și Sfântul Grigorie de Nyssa.....	363

CAPITOLUL VI

Infinitatea lui Dumnezeu și mutabilitatea omului.....373

VI.1. Originea învățaturii despre incomprehensibilitatea și infinitatea divină	373
VI.2. Problema infinității divine la Filon din Alexandria.....	383
VI.2.1. Texte filonice referitoare la infinitatea divină	386
VI.2.2. Ce este Dumnezeu în esența Sa? Ființa lui Dumnezeu fiind infinită, năzuința după cunoașterea ființei lui Dumnezeu este și ea nesfârșită. Viziunea filoniană.....	388
VI.3. Sfântul Grigorie de Nyssa despre incomprehensibilitatea și infinitatea divină	394

VI.3.1. Lucrarea <i>Contra Eunomium</i>	394
VI.3.2. Cărțile <i>De vita Moysis</i> și <i>In Canticum canticorum</i>	407
VI.4. Infinitatea lui Dumnezeu și mutabilitatea omului	415
VI.4.1. Infinitatea lui Dumnezeu – bază a mutabilității omului	415
VI.4.2. Infinitatea lui Dumnezeu ca bază a infinității virtuții. Natura inepuizabilă a acesteia	420
VI.4.3. Singura definiție a virtuții este că nu are limite	422
VI.4.4. Ἀρετή & ἐπέκτασις. Participarea la viața divină prin virtuți	426
VI.4.5. Cele două laturi ale virtuții: cea practică, a dăruirii și cea contemplativă, a primirii	430
VI.5. Conceptul de διάστημα în gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa. Câteva considerații	432

CAPITOLUL VII

Îndumnezeirea omului este un progres nesfârșit în virtute și în unirea cu Dumnezeu	445
VII.1. Etapele vieții spirituale. Ascensiunea continuă către Dumnezeu până la ὁμοίωσις πρὸς τὸ Θεῖον	445
VII.2. Ce este epectaza? Delimitări conceptuale	454
VII.2.1. Cadrul general al ideii de epectază sau progres perpetuu. Precursori	458
VII.2.2. Doctrina epectazei – una din contribuțiile majore ale Sfântului Grigorie la istoria gândirii	460
VII.2.3. Epectaza este condiția însăși a sufletului	462
VII.2.4. Ființa care ajunge să fie nu încetează să devină. Existența noastră subzistă în mișcare infinită	464
VII.2.5. Epectaza este experiența unui început mereu nou al urcușului duhovnicesc	469
VII.2.6. Progresul perpetuu. Personajele biblice care îl exemplifică	472
VII.2.7. Câteva considerații preliminare cu privire la cartea <i>De vita Moysis</i>	473
VII.2.8. Reflecții pe marginea prefetei cărții <i>De vita Moysis</i>	477
VII.2.9. Diverse interpretări ale teologilor occidentali cu privire la conceptul de ἐπέκτασις	480
VII.2.10. Nașterea epectazei și respingerea erorii origeniste	488

VII.3. Întotdeauna deasupra, întotdeauna mai mare decât mine însumi.....	491
VII.4. Sufletul ce se unește cu Dumnezeu nu se mai satură de ceea ce gustă. Un nou sens al morții	494
VII.5. Metafora scării, a „muntelui cel duhovnicesc”, a zborului și a aripilor și „homo bulla” folosite în descrierea urcușului spiritual	496
VII.6. Metafora cursei și a parfumului.....	501
VII.7. Supraabundența energiilor îndumnezeitoare îi comunică sufletului o nouă putere de urcare spre bine	505
VII.8. στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις. Stare mișcătoare și mișcare statică în ἐπέκτασις.....	507
VII.9. Teologia Sfântului Grigorie – o teologie a insatisfacției, a eternei frustrări și a disperării?	514
VII.9.1. Eternă frustrare?.....	514
VII.9.2. Sufletul este satisfăcut, însă pe măsură ce cunoașterea crește, crește și dorința.....	525
VII.9.3. περὶ τελειότητος. În atingerea îndumnezeirii nu există fixism, ci un continuu dinamism.....	526
VII.10. <i>Progresul</i> în rău.....	534
VII.10.1. Umplerea și golirea poftelor trupești <i>versus</i> satisfacția și creșterea dorințelor spirituale	534
VII.10.2. Sațietatea simțită după delectarea senzuală sau lumească și dezgustul experienței. Bucuria spirituală este insațiabilă și infinită	537
VII.10.3. <i>Progresul</i> în rău este limitat și nu poate continua la infinit	540
VII.11. Desăvârșirea dorinței sau epectaza continuă	542
VII.12. Epectaza de după moartea fizică.....	546
VII.13. Conceptul de ἐπέκτασις în lucrarea <i>In Canticum canticorum</i> ..	555
VII.13.1. <i>Cântarea Cântărilor</i> în interpretarea exegeților evrei și creștini.....	555
VII.13.2. <i>Cântarea Cântărilor</i> în exegeza lui Origen, a Sfântului Ambrozie și a Sfântului Grigorie de Nyssa	559
VII.13.3. Sfântul Grigorie de Nyssa despre înțelesul alegoric și anagoric al <i>Cântării Cântărilor</i>	566
VII.13.4. Unirea cu Dumnezeu este tema unificatoare a <i>Omiliilor la Cântarea Cântărilor</i>	573

VII.13.5. Purificarea sufletului miresei pentru unirea cu Mirele	575
VII.13.6. Minteă începătorului	580
VII.13.7. <i>Pasiunea nepasională</i> . Sufletul trebuie să transforme pasiunea în ceva nepasional	583
VII.13.8. Mireasa este întunecată și frumoasă (μέλαινα καὶ καλή)	585
VII.13.9. Rolul virtuții și al cunoașterii în teoria Sfântului Grigorie asupra unirii divine	590
VII.13.10. Mireasa se roagă să vadă <i>obiectul</i> doririi sale, de parcă nu l-ar fi întrezărit niciodată	592
VII.13.11. Sufletul îl caută pe Dumnezeu Cel ascuns în noapte. Preaiubitul este cunoscut doar prin necunoaștere.....	593
VII.13.12. Sufletul, învăluit în noaptea dumnezeiască, primește numai o anumită simțire a prezenței lui Dumnezeu Cel ce este de față, dar nu poate fi văzut.....	599
VII.13.14. Ἀγάπη καὶ ἔρως. Dorința nepotolită a miresei după Mirele ei.....	603
VII.13.15. Năzuința infinită de a poseda mai deplin frumusețea	609
VII.13.16. Dorința de unire crește în proporție cu participarea la Dumnezeu.....	615
VII.13.17. Iubirea dorită a miresei este cunoscută doar în necunoaștere.....	624
VII.13.18. ἀπόφασις καὶ λόγος. Dimensiunea logofatică a experienței apofatice la Sfântul Grigorie.....	626
VII.13.19. Dorința miresei a trezit aceeași dorință pentru Preaiubit în fiicele Ierusalimului. Inima miresei și inimile însoțitoarelor ei devin <i>grădini de virtute</i>	629
VII.13.20. Gura miresei este umplută de cuvintele vieții veșnice, devenind ea însăși o fântână de cuvinte	630
VII.13.21. Perpetua transformare și înălțare în lumină și în frumusețe.....	633
VII.13.22. Uniunea în lumină și frumusețe îmbogățită de Duhul Sfânt	635
VII.13.23. <i>Scoală, draga mea, frumoasa mea, porumbița mea</i>	639
VII.13.24. <i>Sora mea, mireasa mea, tu mi-ai robît inima.</i> <i>Eu a iubitului meu sunt și el este al meu</i>	641

VII.13.25. Progresul perpetuu este descris sub chipul miresei ce a îmbrăcat pe Hristos	643
VII.13.26. Tu, Cel pe Care L-a iubit sufletul meu	645
VII.13.27. Simbolul sărutului. Sânul Mirelui este mai bun decât vinul	648
VII.13.28. Mireasa este rănită de iubire. Imagini trinitariene în Cântare	650
VII.13.29. Uniunea cu Dumnezeu dincolo de orice imagine și concept în Sfânta Sfintelor	655

CAPITOLUL VIII

Influența gândirii Sfântului Grigorie

asupra teologiei de mai târziu.....659

VIII.1. Amprente ale teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa asupra teologiei de mai târziu.....	659
VIII.2. Învățătura despre ἐπέκτασις. Influența Sfântului Grigorie de Nyssa asupra gândirii teologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul	664
VIII.3. Tinderile înainte și experiența luminii dumnezeiești la Sfântul Simeon Noul Teolog	679
VIII.4. Sfântul Grigorie al Nyssei – precursor al învățăturii Sfântului Grigorie Palama despre cunoașterea și vederea lui Dumnezeu	687

Concluzii..... 697

Bibliografie	705
Izvoare	705
Sf. Grigorie de Nyssa – colecția <i>Patrologia Cursus Completus</i> , <i>Seria Graeca</i> , vol. XLIV-XLVI	705
Sf. Grigorie – alte surse	707
Autori patristici și filosofi antici.....	707
Dicționare, enciclopedii, colecții, manuale	712
Lucrări, studii și articole	715

Cuvânt înainte

În Ortodoxie, experiența mistică este una esențialmente teologică. Cu alte cuvinte, în mistica autentică, omul nu se experiază pe sine însuși – căci acest fapt ar reduce mistica la o antropologie supradimensionată –, ci misterul lui Dumnezeu Însuși în autorevelarea Sa. Garanția întâlnirii omului eliberat de patimi cu Duhul Sfânt ne este oferită de dogma concretă în cultul Bisericii, a cărei structură formală de tip antinomic semnalează prezența misterului revelat și necesitatea depășirii nivelului intelectului, vizând conformarea și adaptarea întregii ființe umane la misterul revelat, adaptare care, la început, ia forma „atitudinii apofatice”. Apofatismul nu devine, astfel, o simplă teologie negativă neoplatonică sau un simplu corectiv al teologiei pozitive, ci unica atitudine existențială riguros teocentrică, consecvent teologică. Ea decurge din statutul ontologic al omului de făptură personală creată, care nu poate accede la o relație personală cu Creatorul său, decât în baza unei revelații libere din partea Acestuia și a unui act liber de primire a acesteia (credința), ambele evenimente harice. Inițiată prin credință, prefigurată sacramental (în actul baptismal), consolidată prin asceză, experiența unirii cu Dumnezeu se realizează prin intermediul energiilor divine, tocmai în baza transcendenței absolute a Ființei Lui, rămânând ca atare transcendent și mister în însăși imanența și revelarea Sa.

Încreștinând termenul platonic „asimilare”, prin cel de „participare” (*metousia Theou*), episcopul Nyssei înțelege urcușul omului spre îndumnezeire ca unire tainică a sufletului cu Dumnezeu, apogeul drumului, când are loc o ieșire din sine a sufletului care dobândește simțirea prezenței lui Dumnezeu. Omul devine astfel dumnezeu prin imitarea caracteristicilor naturii divine, prin participarea la atributele divine, prin modelarea sa, transcenzând natura și devenind imun în fața mortalității. Dumnezeu și umanitatea realizează progresiv o unire

în Hristos, care simultan voalează și conservă distincția dintre Creator și creație, fără însă a fi depășită bariera creat-necreat.

Asemeni celorlalți Capadocieni, Sfântul Grigorie afirmă că Dumnezeu nu poate fi cunoscut în Ființa sa, care rămâne incognoscibilă, ci numai prin lucrările (*enérgeia*) Sale, prin care Acesta se coboară la noi. Dumnezeu este *to ontos on*. Toată concepția despre existență a Sfântului Grigorie se mișcă în jurul acestui termen, la el, Ontologia fiind identică cu Teologia. El este viață și izvor de viață, principiu activ, conștient și liber, subiect care acționează. El este, în primul rând, Persoană, care intră în legătură, în relație cu lumea prin energiile Sale, în timp ce Ființa Sa rămâne inaccesibilă. Această distincție constituie „inima teologiei Sale”. În acest punct, sufletul îl contemplă pe Dumnezeu. În sens duhovnicesc, contemplarea (*theoria*) înseamnă vedere, arătare, dar mai cu seamă, contemplație adevărată „a obiectului considerațiilor noastre”. A contempla înseamnă a sesiza ființele în adevărul lor ultim, în funcția lor providențială, în legătura lor cu Dumnezeu, și mai ales cu Logosul creator și mântuitor. Ea constă în sesizarea în fiecare ființă a sensurilor sădite în ea de Creator, într-o degajare a sensurilor aparente și în descoperirea celor ascunse. Acest fapt este exprimat și prin metafora „întunericului divin” care exprimă un adevăr dogmatic: acela al absolutei transcendente a lui Dumnezeu în legătură cu toate posibilitățile omenești de cunoaștere. În această stare, Dumnezeu apare ca incomprehensibil. Se poate vorbi la Sfântul Grigorie de un dublu înțeles al noțiunii de întuneric: în primul rând, el apare ca un „nor de sensuri”, marcând caracterul radical al inaccesibilității cunoașterii lui Dumnezeu prin rațiune. În al doilea rând, se exprimă caracterul ineputabil al vederii lui Dumnezeu, „căci cunoașterea devine iubire”. În acest punct, Sfântul Grigorie se folosește de cel puțin trei teme pentru a exprima prezența lui Dumnezeu pentru suflet în întunericul divin: oglinda sufletului, simțurile duhovnicești și sălășluirea Cuvântului. Urmând pe Filon din Alexandria, Sfântul Grigorie va accentua, împotriva lui Eunomie, faptul că infinitatea constituie însăși esența lui Dumnezeu. Infinitatea, continuitatea și veșnicia sunt exprimate prin termenii „nenăscut” (*aghennitos*) și „fără sfârșit” (*ateleutetos*). Termenul *epektasis* este folosit de Sfântul Grigorie pentru a ilustra concepția vieții creștine ca un progres și o tensiune nesfârșită. El desemnează concepția de perfec-

țiune creștină elaborată în opera Capadocienilor: dacă, pentru greci, perfecțiunea era sinonimă cu sfârșitul, după episcopul Nyssei ea consistă, atât în această lume, cât și în eternitate, într-un progres și o tensiune fără sfârșit. Dacă Dumnezeu nu încetează vreodată să fie întuneric, sufletul înaintează veșnic înăuntrul acestui întuneric și atracția exercitată de Dumnezeu înalță sufletul mai presus de el însuși.

Sufletul dorește, printr-o intensitate ce crește în măsura transformării interioare, să participe la divin. E tensiunea chipului ce caută să se asemene cu prototipul. Chipul divin din ființa umană condiționează posibilitatea ontologică de comunicare a credinciosului cu Dumnezeu. Această ontologie a ființelor structurate „după chip” deschide pentru Sfântul Grigorie lucrarea desăvârșirii: a efortului neîncetat în asemănarea cu Dumnezeu. Iar această deschidere a chipului spre asemănare ne e dată nouă în Hristos.

Îndumnezeirea, în gândirea Sfântului Grigorie, este o urcare interioară neîncetată către unirea cu Dumnezeu. Intuiția fundamentală a teologiei spirituale a Sfântului Grigorie este aceea a progresului infinit al urcării noastre către Dumnezeu. S-ar părea că dorința sufletului să fie satisfăcută în momentul în care el se unește cu Dumnezeu și se bucură de această unire. Dar apare o realitate nouă: sufletul descoperă că esența însăși a vieții spirituale este aceea de a fi un progres continuu, fiindcă „a vedea pe Dumnezeu cu adevărat stă în aceea că cel ce privește spre El nu ajunge niciodată la sfârșitul dorinței de a-L vedea”. Iar această devenire continuă e determinată de infinitatea izvorului de care caută să se bucure creatura. Sufletul trebuie să se lărgească pe măsura *nesfârșitului* spre o comuniune tot mai strânsă cu El.

Procesul de îndumnezeire a omului, tratat de către autor în lucrarea de față, străbate ca un fir roșu opera Sfântului Grigorie de Nyssa. Tratarea subiectului, pornită de la metoda de analiză comparativă contextuală și trecută prin cea textuală, a necesitat o susținută activitate de cercetare. Părintele Asistent universitar Doctor Liviu Petcu, pe parcursul lucrării, a dat dovadă de o bună orientare în tematică, parcurgând aproape întreaga literatură de specialitate și reafirmand, pe baza izvoarelor patristice utilizate și a edițiilor critice la opera Sfântului Grigorie al Nyssei, un echilibru între teologie și filosofie, echilibru ce este reliefat mai întâi de teologul și filosoful de excepție

Grigorie de Nyssa. De fapt, preocuparea pentru problematizare și conceptualizare se armonizează cu evidențierea laturii de metaforizare, care constituie farmecul marilor scrieri teologice. Studiarea conceptului de „îndumnezeire” în opera Sfântului Grigorie de Nyssa este împletită cu o cercetare aprofundată, atât a literaturii patristice anterioare, cât și a principalelor monografii, studii și articole, care conduc, inevitabil, la o viziune de ansamblu asupra problematicei abordate. Apreciem, de asemenea, și consultarea de către autor a unei bibliografii vaste, bazate pe izvoare, ediții critice, lexicoane, dicționare, enciclopedii, cărți, studii și articole, aduse la zi. În tratarea subiectului propus, autorul dovedește o foarte bună orientare în tematica propusă, iar abordarea minuțios prelucrată, precum și limbajul teologic elevat oferă un plus de greutate expozeului. Forma de expunere este adecvată unei lucrări științifice, tratând subiectul la un nivel ridicat, într-un stil elevat, precis, stilizat, antrenant și riguros. Se remarcă eleganța descrierii, precum și claritatea și frumusețea compoziției, fapt ce oferă o mare coerență textului și o evidențiere a trăsăturilor esențiale. Toate acestea dau măsura experienței pe care distinsul autor a acumulat-o prin alcătuirea de volume de autor, antologii, studii teologice și articole publicate la edituri sau reviste prestigioase din țară și străinătate.

Preacucernicul Părinte Asistent doctor Liviu Petcu stăpânește metoda de lucru teologico-științifică, dovedind, pe parcursul lucrării, o deosebită putere de analiză și o capacitate de sistematizare a tematicii abordate, prezentată, de asemenea, într-un limbaj academic. Toate acestea au dus la realizarea unei lucrări originale, inedite pentru mediul teologic românesc.

Dacă vor urma aceeași rigoare academică, cercetările viitoare axate pe problematicile dezbătute în această lucrare, îl vor impune pe autor în rândul specialiștilor din domeniul *Patrologiei și literaturii patristice și postpatristice*.

Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu

Introducere

Idealul vieții creștin-ortodoxe este cunoașterea lui Dumnezeu, care implică deopotrivă cunoașterea de sine, dar nu una pur epistemologică, bazată pe intelect, ci mai mult o cunoaștere prin participare la Dumnezeu, când creștinul, orientat spre cele dinainte, progresează, pe de o parte, în virtute, spre desăvârșire și în cunoașterea lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, realizând scopul suprem al existenței sale, care este îndumnezeirea.

Îndumnezeirea este realizarea cea mai deplină a creștinului care se transcende neîncetat prin harul cel necreat, actualizând chipul lui Dumnezeu în trupul său, adică impropriindu-și starea de jertfă și transfigurare a Trupului lui Hristos Cel înviat în trupul său, făcându-l astfel transparent și proiectându-l spre desăvârșire și îndumnezeire. „Îndumnezeirea, gradul suprem al desăvârșirii, reprezintă împlinirea aspirațiilor celor mai profunde ale firii”¹.

Dintru început sublinem faptul că Dumnezeu nu a dorit să-l creeze pe om doar ca pe o ființă înzestrată cu calități cu totul speciale, deosebite, superior față de restul creației, ci a voit să-l creeze Dumnezeu după har. Omul este singura ființă care se distinge de întreaga creație, singurul care poate să devină dumnezeu. Fiind creat „după chipul lui Dumnezeu”, omul este chemat să lucreze și să dobândească asemenea, adică îndumnezeirea. Creatorul – Dumnezeu după fire – îl cheamă pe om să devină dumnezeu după har. De aceea, greșesc cei care consideră că țelul vieții noastre este, în cel mai bun caz, o îmbunătățire etică a noastră, ca doar să devenim oameni mai buni. Din Evanghelie, din Tradiția Bisericii și de la Sfinții Părinți ni s-a

¹ Irineé H. Dalmais, „La divinisation patristique grecque”, în *DSp*, tome III, Beauchesne, Paris, 1957, col. 1387.

transmisă că țelul vieții noastre nu este acesta, „adică dorința ca omul să devină mai bun decât este, mai moral, mai drept, mai cumpătat și mai atent. Toate acestea trebuie să se facă, dar nu acesta este scopul deplin, scopul desăvârșit pentru care Ziditorul și Creatorul L-a creat pe om. Care este acest scop? Îndumnezeirea. Și aceasta ca să-l unească pe om cu Dumnezeu nu numai într-un mod exterior și sentimental, ci în chip ontologic și real ... În Vechiul Testament au existat bărbați dreți și virtuosi. Însă unirea deplină cu Dumnezeu, îndumnezeirea, devine posibilă și realizabilă numai prin întruparea Cuvântului lui Dumnezeu”². Acesta este și scopul Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Dacă scopul vieții omului ar fi fost să devină simplu, etic, mai bun, nu ar fi fost necesar să vină în lume Cuvântul, să se realizeze toată această istorie a dumnezeieștii iconomii, a Întrupării Fiului lui Dumnezeu, Crucea, moartea, Învierea Domnului, toate câte credem noi, creștinii, că s-au făcut prin Hristos³. Scopul creației este deci îndumnezeirea omului și a lumii. Iconomia mântuirii, opera răscumpărătoare a lui Hristos, lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt au drept scop aducerea umanității decăzute la starea pentru care a fost creată, la deplinătatea îndumnezeirii.

Învățătura creștină răsăriteană despre îndumnezeire nu este un fenomen izolat între religiile de pe glob, pentru că, fie și o evaluare fugitivă a acestora, relevă că, în aproape orice religie, putem regăsi unele elemente sau cel puțin reminiscențe ale unor practici și învățături ce urmăresc divinizarea sau deificarea omului. În cadrul multora dintre ele, acest aspect „este portretizat ca o viață eshatologică cu Dumnezeu, iar în altele, asumă forme panteiste sau moniste”⁴. Astfel, în numeroase religii ale lumii se poate observa o tendință spre deificare. Prin urmare, se pare că o tendință naturală a omului spre transcendență sau transcendența sinelui spre absolut, infinit și etern, care este manifestă în meditație, rugăciune, cult, responsabilitate morală etc. trebuie interpretată în principal ca o tendință spre îndumnezeire.

² Arhimandritul Gheorghe Kapsanis, *Asceză și îndumnezeire*, traducere din limba greacă și cuvânt înainte de Pr. Cornel Toma, Editura Marineasa, Timișoara, 2006, p. 78.

³ *Ibidem*, p. 78.

⁴ Petro B. T. Bilaniuk, „The mystery of *Theosis* or Divinization”, în *OCA*, Nr. 195, 1973, p. 340.

Această temă, a îndumnezeirii omului credincios, problemă centrală pentru creștinul tuturor timpurilor, a constituit o temă preferată a Sfinților Părinți care au căutat, au aflat, au experimentat și au arătat felurite căi și trepte de ajungere la unirea tainică cu Dumnezeu și participarea la misterul insondabil al Preasfintei Treimi prin experiențe duhovnicești personale.

Este adevărat că nu întâlnim un tratat separat asupra *θέωσις* sau *θεοποίησις* la Părinții greci sau Părinții Răsăriteni, în general. Dar aceasta nu înseamnă că această doctrină a îndumnezeirii n-ar fi fost centrală pentru perspectiva acestora, sau adânc înrădăcinată în gândirea, trăirea și percepția lor mistică. În mod analog, la acel moment, nu avem nici un tratat sistematic asupra Bisericii, dar aceasta nu înseamnă că realitatea Bisericii nu constituia un obiect important al perspectivei lor teologice sau că nu făcea parte din existența și experiența lor zilnică creștină. „Pietatea patristică, imnologia liturgică și teologia erau în profunzime pătrunse și influențate de doctrina *θέωσις*-ului sau *θεοποίησις*-ului, constituind una dintre caracteristicile lor distinctive”⁵.

Nu ar trebui deci să ne așteptăm să găsim la Sfinții Părinți din veacurile al IV-lea și al V-lea unele tratate consacrate special îndumnezeirii: niciun scriitor bisericesc nu a studiat-o îndeaproape în mod exclusiv. Totuși, am fi într-o eroare majoră dacă am concluziona că tema îndumnezeirii nu este pentru ei decât o chestiune marginală; din contră, aproape toți Sfinții Părinți greci se raportează la ea ca la un cadru al întregii lor soteriologii. Ei consideră îndumnezeirea ca destinația absolută a omului. Textul privind crearea lui Adam și a raiului le părea unul formal din acest punct de vedere: zidit după chipul lui Dumnezeu, adică al Cuvântului dumnezeiesc la care participă prin *voūs*, favorizat de apropierea, sau chiar de contemplarea Sa, asemănat lui Dumnezeu, lipsit de suferință, păcat și incoruptibilitate etc. Protopărintele nostru era într-adevăr un om îndumnezeit. Adam este tipul *perfect* al umanității. Aceasta era așadar chemată la îndumnezeire. Demn de subliniat este și faptul că îndumnezeirea îi fusese acordată lui Adam doar cu titlu temporar și revocabil. Prin ascultare, el o putea

⁵ *Ibidem*, p. 351.

dobândi pentru veșnicie. În fapt, prin neascultarea sa, el a pierdut-o, atât pentru sine cât și pentru urmașii săi.

Omul cel căzut s-ar fi putut întoarce, prin căință, la dragostea lui Dumnezeu, dar el era cu siguranță incapabil să se elibereze prin sine însuși din cădere și moarte, suferințe pricinuite de păcat. Dumnezeu nu a încetat să iubească și nu voia să își abandoneze cununa zidirii Sale, nici să îngăduie diavolului să triumfe. De aceea Cuvântul S-a întrupat. Aducând la cunoștința omului puterea dumnezeiască, Fiul lui Dumnezeu a oferit cu prisosință, omului, viața îndumnezeită și veșnică pe care o pierduse. Acestuia din urmă nu-i rămâne decât să se unească cu Hristos și Duhul Său pentru a și-o împărtăși.

Faptul că un creștin trăiește o viață îndumnezeită era un adevăr universal recunoscut în secolul al IV-lea, aceasta nefiind o realitate pur speculativă și abstractă, ci o convingere profundă, o idee călăuzitoare care este posibil să fi constituit resortul cel mai puternic al pietății creștine din epocă. Dovada acestui fapt este dată de faptul că în disputele hristologice și trinitare, Sfinții Părinți au pornit tocmai de la acest principiu acceptat de ei pentru a apăra dogma.

Astfel, „pentru a combate pe arieni, Sfântul Atanasie folosește contra acestor luptători împotriva dumnezeirii Cuvântului, realitatea îndumnezeirii creștinului. Aceasta pentru că, spune el, dacă Mântuitorul nu ar fi Dumnezeu, El nu ne-ar putea îndumnezei pe noi”⁶. Întrupându-se, Cuvântul se unește cu însăși firea umană și o pune în legătură cu dumnezeirea Sa. Dintr-o dată, aceasta se umple de putere dumnezeiască, primește viață veșnică și prin aceasta, într-un anume sens, omenirea întreagă, noi toți. Admițând îndumnezeirea firii omenesti prin simpla legătură cu dumnezeirea Cuvântului realizată prin Întrupare, Părinții nu transmit preceptul unei îndumnezeiri magice a persoanelor umane. Din contră, cu toții subordonează îndumnezeirea *individuală/personală* efortului moral al omului, libertății de a voi și trăirii vieții creștine. Firea umană a fost întărită prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, însă omul nu poate atinge îndumnezeirea decât doar prin efort personal, ajutat de harul divin.

Esența acestei învățături despre îndumnezeire – după datele Sfintei Scripturi și ale Sfinților Părinți și teologi de seamă ai Ortodoxiei – constă în renașterea spirituală, sacramentală și morală, adică în

⁶ Jules Cross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 344.

înfierarea, sfințirea și desăvârșirea creștinului. Împăcat cu Dumnezeu prin opera de răscumpărare a lui Hristos, omul creștin este readus din starea de robit păcatului și morții și din stare de despărțire de Dumnezeu, la cea de slobozenie și la starea de nemurire. Dobândind noua calitate de fiu al lui Dumnezeu prin har, el intră și se menține în comuniune intimă cu Sfânta Treime, prin Sfintele Taine, prin noul fel de viață și prin Hristos, adică prin „viața în Hristos”.

Prin energiile harului, creștinul tinde la „asemănarea cu Dumnezeu” și la comuniunea cu El din ce în ce mai mult, dorind cu ardoare fericirea și bunurile spirituale ale vieții veșnice și ca locaș cerul. Panagiotis Bratsiotis, descriind esența îndumnezeirii sau a θεωσις-ului, scrie: „Înțelesul acestui θεωσις, al acestei îndumnezeiri, este înălțarea naturii umane în sfera divinului și uniunea sa spirituală, mistică, cu Dumnezeu. Principalele momente ale acestei θεωσις sunt, pentru trup, învingerea elementului material, spiritualizarea, incoruptibilitatea și nemurirea; pentru suflet – transformarea spirituală, mistică și uniunea cu Dumnezeu prin harul Său”⁷.

Îndumnezeirea omului credincios este un lung proces, început deja în Eden, întrerupt prin căderea lui Adam și reînceput cu nașterea din nou, „din apă și din Duh” (In. 3, 5), prin Taina Botezului; acest proces se continuă progresând până în eshatologie⁸.

Putem distinge câteva momente ale θεωσις-ului. În dimensiunea sa creatoare, θεωσις înseamnă că omul ca rege și preot al creației întregi, prin chiar faptul creării sale de către Dumnezeu, este ființă contingentă, ce depinde în totalitate de Creator, fiind chip sau icoană a Sa. Prin urmare, ființa umană este ontologic bună și plină de sens. Procesul de îndumnezeire al omului începe prin însuși faptul că el este menit spre a tinde de la Dumnezeu ca Alfa, sau Creatorul, prin

⁷ Panagiotis Bratsiotis, „Die Lebre der Orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen”, in *Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academic voor Wetenschappen, Letteren en Schone Junsten van Belgie. Klasse den Letteren XXIII/1*, Brussel, 1961, p. 7 apud Petro B. T. Bilaniuk, *op. cit.*, p. 353.

⁸ Drd. Gheorghe Sima, „Îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Atanasie cel Mare”, în *ST*, Anul XLII (1990), Nr. 4, p. 15; Pr. Ioan Mircea, „Îndumnezeirea credinciosului. Mărturii biblice, patristice și cultice ortodoxe”, în *O*, Anul XXVII (1975), Nr. 2, p. 316.

prezența Sa iubitoare și îndumnezeitoare, la Dumnezeu ca Omega, sau ca țel final al său.

Astfel, îndumnezeirea constă într-o activă participare la viața interioară, lumina și iubirea Dumnezeului Treimic, care sporește în intensitate pe măsură ce procesul de participare a creaturii la Dumnezeu devine mai rapid și mai profund. Îndumnezeirea apare ca treapta cea mai înaltă a economiei mântuirii, adică starea în care energiile necreate și darurile Sfântului Duh devin însușite de credincios, care devine trup și suflet „templul lui Dumnezeu” (I Cor. 5, 19-20), simțind că „Hristos trăiește în el” (cf. Gal. 2, 20), iar prin Hristos, întreaga Sfânta Treime.

Procesul îndumnezeirii depășește oarecum mântuirea, condiționată și ea de dumnezeirea lui Hristos și de unirea creaturii cu Dumnezeu – Izvorul suprem al vieții. „Când unirea este mai accentuată, această unire produce îndumnezeirea ființei noastre umane. Îndumnezeirea vrea să însemne că trăsăturile dumnezeirii sunt imprimate în această ființă. Este vorba de o *unire interioară*. Numai prin ea omul credincios devine el însuși subiect al trăsăturilor și energiilor divine, după har; trăsăturile și puterile divine devin propriile sale trăsături și puteri și pentru această rațiune moartea nu-l mai poate birui”⁹.

Unirea omului cu Dumnezeu îi aduce celui dintâi și o negrăită bucurie. Bucuria aceasta este departe de a produce o săturare, deoarece ea este numai un punct de plecare spre o dorință și mai arzătoare, căci unirea cu Dumnezeu intensifică această dorință crescândă. Fiecare treaptă a urcușului duhovnicesc constituie o stare, însă nu una în care încetează dorința după unirea cu Dumnezeu, ci în care ea însăși este un alt început al unei noi porniri pe drumul infinit al progresului întru asemănarea cu Dumnezeu. Putem vorbi despre o lărgire a sufletului îndumnezeit și totuși însetat după îndumnezeire, când creștinul trăiește un continuu festin sufletesc. Fiecare treaptă atinsă are o lărgime formată din toate treptele anterioare, încât urcușul o lărgeste

⁹ Dumitru Stăniloae, „La doctrine de Saint Athanase sur le salut”, în col. *TheolHist*, Nr. 27, Paris, 1973, p. 277.

mai mult și împreună cu ea și sufletul. Veșnic nesătul după frumusețe, sufletul tinde să vadă și să simtă arhetipul lui față către față. Dorul după Dumnezeu naște o bucurie infinită care transfigurează sufletul cuprins de noi dorințe, prin experiența inefabilului. Pentru că Infinitul divin nu se epuizează niciodată, fiecare treaptă din experiența Lui aduce un plus de lumină, lumină din Lumină și un plus de dorință în întinderea spre cele dinainte ale sufletului cuprins de iubirea ce îl transfigurează, descoperind noutăți care măresc în mod fericit și mai mult setea neostoită după Dumnezeu¹⁰.

Așa cum se va sublinia și pe parcursul prezentei lucrări, pentru episcopul de Nyssa, îndumnezeirea este în esență un termen hristologic și numai în acest sens este utilizat literal. În al doilea rând, îndumnezeirea este extinsă asupra ființelor umane prin Sfintele Taine, care aduc o participare la trupul îndumnezit al lui Hristos. În al treilea rând, îndumnezeirea ființelor umane prin participarea la atributele divine reprezintă îndumnezeire într-un sens strict analog.

Pe scurt, îndumnezeirea în viziunea Sfântului Grigorie și în Tradiția Ortodoxă în general reprezintă țelul suprem al oricărui creștin. Credincioșii sunt uniți cu energiile dumnezeiești datorită a ceea ce a realizat Fiul lui Dumnezeu prin Întruparea Sa. Uniunea reclamă o participare bipartită: Dumnezeu conferă harul și slava prin Duhul Sfânt, iar ființa umană se înveșmântează cu aceasta. Îndumnezeirea nu va fi realizată pe deplin decât în timpurile de apoi, dar ființele umane o pot dobândi încă din viața aceasta prin dobândirea harului Sfântului Duh.

Se poate ca o abordare mai amplă care să vizeze îndumnezeirea la Sfântul Grigorie al Nyssei ar fi trebuit să trateze mai amplu tema antropologiei la acest autor patristic. Deși am făcut totuși doar punctual referiri la această temă, nu am extins subiectul, pentru că, pe o parte, nu am dorit să mă lărgesc și mai mult prezenta lucrare, iar pe de altă parte, tema antropologiei la Sfântul Grigorie de Nyssa a fost deja tratată minuțios la noi în cuprinsul unor teze de doctorat și lucrări de

¹⁰ Preot Dr. Dumitru Megheșan, „Sfințenie și îndumnezeire în teologia ortodoxă”, în *MB*, Anul XXXVI (1986), Nr. 4, p. 15, 19.

înalță ținută academică¹¹ și am considerat superfluu să o dezvolt aici cu meticulozitate.

În drumul către demonstrațiile mele din această lucrare, am evitat acele idei dogmatice sau sintagme ale Sfântului Grigorie care nu au fost recunoscute ulterior ca normative de către întreaga Ortodoxie; de pildă am evitat tema apocatastazei, sau, mai bine spus, a unei îndumnezeiri prin apocatastază.

În prezentarea mea pe marginea operei Sfântului Grigorie, am evitat unele abordări și interpretări rupte uneori de contextul istoric și cu nuanțe și interpretări eronate în ceea ce privește unele aspecte ale gândirii Sfântului Grigorie, însă atunci când le-am redat, am încercat să aduc această problemă privită comparativ de alți teologi și să redau viziunea corectă asupra acelei chestiuni.

În privința bibliografiei, subliniez faptul că nu am folosit-o în mod egal, ci au avut întâietate în citare acei autori care au dovedit competențe și un bun control și asupra limbii grecești și filosofiei antice.

Așa cum am precizat și în cuprinsul acestei cărți, revin și aici asupra faptului că Sfântul Grigorie utilizează terminologia „îndumnezeirii” arareori. În toate extinsele scrieri spirituale ale Sfântului Grigorie, autorul se referă mai ales la „participare la Dumnezeu”, folosind mai des termenul de μετοβολα Θεοῦ. Poate de aceea tema îndumnezeirii în concepția Sfântului Grigorie al Nyssei nu a fost tratată până acum îndeajuns la noi în țară. Nutrim nădejdea că, prin această lucrare, am pus un început al cercetării în această privință, cercetare care este de fapt și ea una *epectatică*.

Pentru o mai bună înțelegere a temei îndumnezeirii la Sfântul Grigorie, am abordat alte teme conexe ce au devenit materia diferitelor capitole ale acestei lucrări.

În lucrarea de față am dorit să reunesc, să evaluez și să prezint, sub forma unei sinteze unitare și coerente, esențialul achizițiilor bibliografiei românești și internaționale, ea însăși rod al muncii câtorva

¹¹ De exemplu: Preot Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura IBMBOR, București, 1996; Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Editura Emia, Deva, 2005; Pr. Dr. Marin D. Ciulei, *Învățătura despre suflet și trup în antropologia patristică a secolului al IV-lea*, Editura Sirona, 1999 etc.

generații de prestigioși patrologi, istorici, dogmațiști, oameni de litere și filosofie. Am folosit un număr mare din lucrările lor și le port în suflet autorilor o adâncă grațitudine. Conștient de diversitatea, varietatea și bogăția bibliografiei, care continuă, de altfel, să se acumuleze într-un ritm accelerat, am considerat că etapa prezentă a cunoștințelor dobândite îmi permit o bună vedere de ansamblu asupra temei. Această carte constituie o prezentare a unei teme destul de pretențioase, dar, în orice caz, ea conține o expresie directă a vederii mele de ansamblu, care este rodul a mai multor ani de lectură și reflecție. Fără a pierde fericirea modestiei, precizez că aplecarea asupra subiectului se bazează pe o documentație de primă calitate, autentică, bogată și variată. Tot ceea ce am propus în rândurile ce urmează se sprijină pe autori cu autoritate în domeniu și care, prin acuratețea și meticulozitatea activității lor, au contribuit în mod semnificativ la progresele acestui gen de cercetare într-adevăr fundamentală. Chiar dacă le-am acordat deplină încredere, am verificat spusele unora, comparându-le cu ale altora, mergând uneori până la izvoarele imediate pentru a clarifica un punct precis pe care l-am considerat ca fiind important, folosindu-le deci cu rezervă critică.

Realizarea acestei lucrări, susținută inițial ca teză de doctorat în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, și publicată acum după unele revizuirii și adăugiri, nu ar fi fost posibilă în absența generosului și afabilului sprijin al acelor care m-au călăuzit sau îndrumat în aventura străbaterii acestui teritoriu incomplet defrișat al temei dezbătute. Sunt dator să-mi exprim recunoștința față de toți cei care, răposați sau în viață, au lucrat înaintea mea asupra unora sau altora din aspectele importante ale temei pe care am abordat-o sau a temelor conexe. Contribuția lor a fost pentru mine prețioasă și fără ea sarcina mea nu ar fi putut fi dusă, fără unele dificultăți, la bun sfârșit.

În aceeași măsură, mulțumesc tuturor celor care m-au ajutat, pe plan academic, spiritual, moral și material, direct sau indirect, la întocmirea acestei lucrări. Grațitudinea mea se îndreaptă mai ales către Părintele Arhidiacon Profesor Univ. Dr. Constantin Voicu, conducătorul științific al acestei lucrări – susținută inițial ca teză de doctorat în Teologie și prezentată aici într-o formă revăzută și ușor

adăugită –, pentru îndrumarea competentă și foarte răbdătoare, pentru sprijinul acordat cu promptitudine în cele mai diverse împrejurări și pentru toate celelalte calități care fac din sfinția Sa, în opinia generală a doctoranzilor și a studenților săi dintotdeauna, un coordonator exemplar, un profesor magistral și un om extraordinar. Aduc mulțumiri și membrilor comisiei de doctorat pentru sugestiile pertinente de care am încercat a ține seamă.

În final, dar nicidecum în ultimul rând, mulțumirea și recunoștința mea se îndreaptă către conducerea și corpul profesoral al Facultăților de Teologie Ortodoxă din Iași și Sibiu, care mi-au oferit climatul necesar alcătuirii acestei lucrări de la început până la sfârșit.

CAPITOLUL I

Sfântul Grigorie de Nyssa – *Părinte al Părinților, Luceafărul Nyssei, Părinte al Teologiei Mistice și teolog apofatic*

I.1. Grupul Capadocienilor

Secolul al IV-lea este descris ca fiind *secolul de aur al Bisericii*, pentru că atunci au activat cele mai alese personalități ale vieții creștine, cele mai luminate minți ale epocii patristice. În manualele de *Patrologie*, acest secol este cuprins în perioada a doua a literaturii patristice ce se întinde de la anul 313 (Edictul de la Milan) până la 461 (data morții împăratului Leon I). În această strălucită perioadă s-au evidențiat trei bărbați virtuosi, numiți și *cei trei Sfinți Capadocieni*: Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa și Grigorie de Nazianz, care au desfășurat o activitate literară și pastorală de neîntrecut.

Cei trei Sfinți Părinți formează grupul *Marilor Capadocieni*. Strâns uniți de legăturile de sânge și de prietenie, au contribuit cu toții la triumful credinței în Niceea și Constantinopol, în Orient și în special în Asia Mică. Cât privește talentul și dăruirea de sine a fiecăruia pentru binele Bisericii, se poate spune că s-au completat unul pe altul: „Vasile era cu preeminență un om al acțiunii și al guvernării, Grigorie de Nazianz, un orator, iar Grigorie de Nyssa, un filosof. Dintre cei trei, Vasile era, fără îndoială, cel mai talentat”¹². Referindu-se la grupul *Marilor Capadocieni*, patrologul Andrew Louth susține că includerea în același grup a Sfântului Vasile, împreună cu prietenul său, Grigorie din Nazianz și fratele său, Grigorie de Nyssa, sub denumirea de *Părinții Capadocieni* (inițial, *Marii Capadocieni*), reprezintă produsul

¹² J. Tixeront, *A handbook of Patrology*, Second edition, Authorized Translation, Based Upon the Fourth French Edition, T. Louis, B. Herder, 1923, p. 169.

învățaților moderni, care au considerat semnificative legăturile de familie, localizarea geografică și angajamentul teologic similar pe care l-au perceput la cei trei.

Această grupare nu reprezintă o desemnare tradițională: cei trei Părinți ai secolului al IV-lea, evidențiați de Biserică în rolul de învățători universali sau ecumenici sunt Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur, sărbătoriți împreună de Biserica Ortodoxă la 30 ianuarie¹³.

Cei trei Capadocieni reprezintă „o splendidă constelație pe firmamentul Bisericii din Capadocia. S-a spus că, în această trinitate, sunt concentrate toate razele acelei strălucite epoci a creștinătății”¹⁴. Patrologul Johannes Quasten, în manualul său de *Patrologie*, afirmă că doar unuia singur dintre cei trei Părinți Capadocieni i s-a atribuit numele de *cel Mare*, și anume, Sfântului Vasile. Calificările sale remarcabile ca arhipăstor al Bisericii și organizator, ca mare exponent al doctrinei creștine și ca un al doilea Atanasie în apărarea Ortodoxiei, ca Părinte al monahismului oriental și reformator al Sfintei Liturghii, a motivat conferirea unui astfel de titlu¹⁵. Sfântul Vasile era numit *Cel Mare*, chiar și în rândul contemporanilor săi și își binemerita titlul din numeroase motive. Era *Cel Mare* ca exponent al doctrinei creștine și ca autor de omilii folosite de suflet, mai mare, încă, în viața practică, în rolul său de prelat al Bisericii și de om al faptelor. Putem spune, pe drept cuvânt, că, „dintre cei trei mari Capadocieni, Vasile era cel practic, Grigorie din Nazianz, vorbitorul și scriitorul, iar Grigorie de Nyssa, gânditorul”¹⁶.

¹³ Andrew Louth, *The Cappadocians*, Cambridge University Press, 2004, p. 289.

¹⁴ Otto Bardenhewer, *Patrology: the Lives and Works of the Fathers of the Church*, translated from the second edition by Thomas J. Shahan, Freiburg im Breisgau & St. Louis: B. Herder, 1908, p. 274.

¹⁵ Johannes Quasten, *Patrology*, volume III (The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon), Spectrum Publishers, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1960, p. 204; Claudio Moreschini și Enrico Norelli susțin, de asemenea, că cel mai prestigios dintre Părinții Capadocieni, Sfântul Vasile cel Mare, a fost recunoscut de ceilalți ca maestru comun, și în timpul vieții, și după moarte – cf. *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine de la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, Traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu, vol. II/1, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 97.

¹⁶ Otto Bardenhewer, *op. cit.*, p. 280.

Cunoscutul patrolog francez F. Cayré, referindu-se la caracterul Sfântului Vasile și la darurile cu care Dumnezeu l-a înzestrat, exclamă: „trăsătura dominantă a caracterului Sfântului Vasile pare să fie o «deplinătate armonioasă» a darurilor cu care acesta a fost înzestrat. Biserica s-a bucurat de un număr restrâns de astfel de oameni, atât de desăvârșiți și atât de cumpătați. A îmbinat la un stadiu înalt geniul din Roma cu cel din Grecia. Sfântul este atât un om al doctrinei, a cărui gândire clară, obiectivă, îndrumă o întreagă generație, cât și un om de acțiune, cu un caracter ferm, care știe ce urmărește și folosește cu înțelepciune mijloacele pentru a-și îndeplini scopul”¹⁷.

În ceea ce-l privește pe Sfântul Grigorie de Nyssa, este adevărat că acesta nu poseda nici veleitățile, nici cunoștințele fratelui său în legătură cu chestiunile administrative și de conducere și nici elocvența grațioasă a omonimului său, Sfântul Grigorie de Nazianz. Vasile s-a plâns nu o dată de greșelile fratelui său în această privință (în cea administrativă), iar criticii i-au reproșat Sfântului Grigorie de Nyssa stilul, adeseori greu de înțeles, retoric și supraîncărcat cu imagistică. Sfera sa era cea a teologiei speculative și sistematice, care introduce pretutindeni logica și ordinea.

Sfântul Grigorie de Nyssa este teolog, gânditor și filosof; posedă o minte ascuțită care știe să observe, și o neobișnuită înzestrare sistematică, dar nu este *făcut* pentru traiul în comunitate. Energia pe care Sfântul Vasile și-o consumă în treburile Bisericii este orientată la fratele său mai mic exclusiv asupra vieții spirituale și a muncii intelectuale. Aici se simte în largul său. Faptul că „un asemenea om a devenit întâi retor, iar pe urmă episcop e o caracteristică a timpului său: cultura trăia pe atunci din tradiția retorică, iar Biserica atrăgea la sine tot ce însemna viață spirituală”¹⁸. Și ca intelectual rafinat, cu o inteligență sclipitoare și ca monah desăvârșit, Sfântul Grigorie își trăiește viața în conformitate cu propriile convingeri. Este deosebit de exigent față de sine însuși, iar realizările sale cele mai remarcabile sunt pe tărâm teologico-filozofic. Desigur, și faima lui a fost în cele din

¹⁷ F. Cayré, *Précis de Patrologie. Histoire et doctrine des Pères de l'Église*, Tome Premier, Livres I et II, Société de S. Jean L'Évangéliste, Desclée et Cie, Éditeurs Pontificaux, Paris-Tournai-Rome, 1927, p. 404.

¹⁸ Hans Von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii*, Traducere din germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Humanitas, București, 2005, p. 171.

urmă mare. Chiar el o mărturisește uneori, nu fără plăcere. Ca în expresia pe care o pune o gura Macrinei, sora sa, faima sa depășește gloria celor ce i-au precedat, fiind „vestit în cetăți, la popoare și neamuri îndepărtate, și Bisericile îl cheamă pentru îndreptarea credinței”¹⁹.

Dintre cei trei mari Părinți capadocieni, Sfântul Grigorie de Nyssa a fost influențat cel mai mult de spiritul lui Origen. Influența acestui mare maestru nu a fost întotdeauna una fericită, totuși nu a împiedicat autoritatea doctrinară a Sfântului Grigorie de la a deveni una decisivă²⁰. După Origen, el a furnizat prima prezentare sistematică și organică a credinței creștine. Speculațiile sale doctrinare merg mult dincolo de controversele contemporane și contribuie la progresul teologiei²¹.

În fiecare dintre acești trei mari Sfinți Capadocieni avem de fapt icoana ierarhului ortodox. De aceea, este dificil ca, în câteva pagini, să arătăm complexitatea personalității lor, măreția slujirii lor ierarhice, sfințenia vieții, puterea cuvântului de mari predicatori, spiritul lor organizatoric și grija față de săraci și de bolnavi.

I.2. Capadocia – mare citadelă a Ortodoxiei.

Scurtă prezentare a cadrului geografic, istoric, cultural și religios²²

Capadocia (Καπαδοκία) se află la est de zona centrală a Asiei Mici, mai departe de orașele de coastă ale Mării Egee și ale Mării Mediterane, în care înflorise de multe veacuri civilizația greacă și, mai apoi, cultura creștină, dar nu într-atât încât să fie izolată de capitală

¹⁹ *De vita S. Macrinae*, P. G. XLVI, col. 981B.

²⁰ Rev. J. Tixeront, *A handbook of Patrology*, Second edition, London, 1923, p. 176.

²¹ Johannes Quasten, *Patrology ...*, p. 283.

²² Pentru alcătuirea acestui cadru geografic, istoric, cultural și religios al Capadociei am utilizat următoarele surse care prezintă bogate informații cu privire la acesta: W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Oxford, 1962, p. 76, Claudio Moreschini & Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 97, Jean Bernardi, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa (330-390)*, Traducere: Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 62, Stelianos Papadopoulos, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, Traducere: Diacon Cornel Coman, Editura Bizantină, București, 2003, p. 7-11, Manuel Mira, „Cappadocia”, în *BDGN*, p. 126-128.

(drumul care ducea de la Constantinopol spre Antiohia trecea chiar prin această regiune). Este o regiune destul de întinsă, cu un climat continental, zonă preponderent muntoasă, cu altitudini de până la 2500 m. peste nivelul mării. Cea mai importantă apă curgătoare este râul Halys (Kizil Imark-ul de azi). Granițele sale s-au schimbat de multe ori în decursul timpului. Se estindeau la nord spre Pont, la vest se învecina cu Galația și Liconius, la sud cu Cilicia, iar la est cu Armenia. Câmpiile sale extinse și aride sunt adecvate creșterii cailor. În traducere, Καππαδοκία înseamnă *țara cailor*, după cum ne spune Jean Bernardi²³, deoarece specificul ei era creșterea cailor.

Ca urmare a diverselor evenimente politice, după reforma împăratului Traian, Καππαδοκία este guvernată de un legat consular. În 372, împăratul Valens împarte Capadocia în două provincii, trasând mai jos de Cezareea o linie de demarcație de la est la vest. Împăratul încerca atât să colecteze noi taxe, cât și să diminueze autoritatea Sfântului Vasile ca Mitropolit al Capadociei, Sfântul Vasile opunându-se politicii sale. Cezareea a continuat să fie capitala provinciei nordice, care nu avea alte centre urbane mari. Teritoriul era constituit, în mare parte, din terenuri aparținând împăratului și unui număr restrâns de proprietari, incluzând aici familia Sfântului Grigorie de Nyssa. Populația era alcătuită din coloniști, concentrați în sate.

Provincia sudică includea și alte orașe, cum ar fi Nazianz și Tiana, care era și capitala. Această împărțire a nemulțumit populația Cezareii, pentru că îi diminua importanța și presupunea mutarea funcționarilor în localități nesemnificative.

Regiunea aparținea lumii culturale iraniene, cu rădăcini semitice. Cultura greacă nu pătrunsese în acest ținut inospitalier în timpul perioadei eleniste; dar a pătruns totuși după cucerirea romană. Prezenta importanță din punct de vedere militar, ca atare aici au fost amplasate diverse legiuni, cum ar fi *Legio XII Fulminata*. S-au construit și numeroase drumuri. Vastele posesiuni imperiale furnizau cai și condițiile pentru josnicul comerț cu sclavi. Aceasta explică de ce, treptat, au început să apară și alte orașe. Regiune anterior rurală și aculturalizată, a dezvoltat încetul cu încetul o viață intelectuală. Deși pentru a primi educație trebuia să călătorești până în centrele stră-

²³ Jean Bernardi, *op. cit.*, p. 62.

vechi, cum ar fi Antiohia sau Atena, s-au înființat totuși diverse școli locale de retorică. Anumiți mari scriitori creștini sunt capadocieni,, scriitori care împodobesc cea de-a doua epocă sofistică. În această perioadă de splendoare, aramaica a continuat să constituie limba comună în numeroase zone.

În secolul al IV-lea, populația era în mare măsură creștină. Creștinarea regiunii trebuie să fi fost gradată, dar primele informații sunt cu certitudine vechi: în perioada de conducere a lui L. Claudius Hermianus (180-196), a izbucnit persecuția creștinilor. Primul episcop cunoscut a fost un anume Alexandru, care a mers în pelerinaj la Ierusalim în jurul anului 200. Răspândirea credinței este atestată de faptul că, în 362, împăratul Iulian Apostatul (361-363) a impus diverse sancțiuni orașului din cauza distrugerii templelor păgâne. El a încercat să reconstruiască un templu dedicat zeiței Fortuna, dar imediat după moartea sa, acesta a fost dedicat martirilor pe care el însuși îi *crease*. Ajutorul oferit de Sfântul Vasile cel Mare celor în nevoie în timpul foametei din Capadocia din 368 a sporit prestigiul Bisericii.

Distribuția populației explică instituția episcopilor rurali sau horepiscopilor, care erau în subordinea episcopului de Cezareea și îl ajutau în misiune. Pe timpul Sfântului Vasile existau circa 50 de episcopi rurali. Anumiți episcopi arieni proveneau tot din Cezareea, cum ar fi Iulius al Alexandriei. După împărțirea Capadociei, Grigorie a fost hirotonit episcop de către fratele său Vasile, care l-a numit și pe Grigorie de Nazianz episcop de Sasima. După moartea Sfântului Vasile, episcop de Cezareea a fost ales Eladiu. Grigorie al Nyssei nu se afla în relații prea bune cu acesta. Se pare că preoții capadocieni își împărțeau chemarea între responsabilitatea pastorală și o profesiune privată.

În zorii secolului al IV-lea, Capadocia începe să prospere, în special datorită poziției sale geografice, fiind situată pe artera centrală a întregului Răsărit care unea cele două capitale ale Imperiului roman. Așadar era deschisă comerțului, ideilor din afară, informațiilor și culturii. Regiunea iese dintr-o lungă izolare și începe să se distingă. Mulți dintre capadocieni ocupă posturi civile și militare importante: comandă armate, guvernează provincii, iar unii prefecți ai Constantinopolului sunt capadocieni.

Deși Capadocia devine o provincie înfloritoare, totuși locuitorii ei nu vor înceta să fie luați în râs de către cei din Constantinopol, fiind socotiți provinciali neciopliți care pronunță rău limba greacă. De altfel, și Sfântul Grigorie era expus la acest gen de batjocuri, adesea fiind considerat nu doar un străin, ci mai mult chiar, un țăran, pentru simplul motiv că venea dintr-o regiune pe care se obișnuiseră să o socotească foarte înapoiată.

Cu toate aceste deprecieri ale locuitorilor Constantinopolului, totuși, Capadocia avea caracter cosmopolit, cu nobili și înalți funcționari, cu instituții publice și multă bogăție, cu arte și litere cultivate. Toți cei care se ocupau cu administrația, literele și artele capitalei capadociene se mișcau într-un mediu grecesc. Majoritatea vorbeau greaca. Elenizarea Capadociei începuse încă din vremea stăpânirii grecești. Dominația generală a culturii grecești a înlesnit răspândirea creștinismului și în Capadocia. O importanță deosebită o are faptul că Sfântul Apostol Petru scrie în anul 63 sau 64 întâia sa Epistolă creștinilor din *Pont, Galatia, Capadocia, Asia și Bitinia*.

Cert este că populația creștină era victima unor vicii, precum aroganța celor puternici, alcoolismul, recursul la împrumuturi pentru menținerea unui stil extravagant de viață sau obiceiul de a amâna Botezul. Pe de altă parte, idealul monastic s-a răspândit destul de repede, iar credincioșii veneau în număr mare să urmărească predica păstorilor lor sufletești. Puncte de lumină și întuneric convergeau în venerarea martirilor. Mulțimile se întâlneau pentru a celebra sărbătorile anuale și pentru a asculta istoria martirilor povestită de episcop în omilie, dar și pentru a se angaja plenar în festivități pline de viață care, uneori, provocau dezordine. Cei 40 de martiri ai Sebastei se bucurau de o venerare deosebită, ca și Sfântul Gheorghe, al cărui cult se pare că provine din Persia, și Sfântul Eupsihie, care era celebrat printr-o sărbătoare care includea și organizarea unui sinod local în jurul episcopului la Cezareea. Sfântul Grigorie al Nyssei avea mare devoțiune pentru Sfântul Grigorie Taumaturgul, discipolul lui Origen care evanghelizase Pontul. În a doua jumătate a secolului al III-lea, acolo fusese misionar Sfântul Grigorie Taumaturgul, care era originar chiar din acele locuri, fiind născut în Neocezareea, în provincia vecină Pontului. Capadocienii din secolul al IV-lea au văzut în el un vechi învățător, tocmai pentru că adusesese creștinismul în familiile lor. Uneori, chiar dacă nu îl numesc, ei fac aluzii la unele dintre doctrinele

sale. Poate că, prin mijlocirea tradiției orale, care își avea originea în învățătura Sfântului Grigorie Taumaturgul, Părinții Capadocieni au putut să-l cunoască pe Origen, care le-a influențat decisiv formația teologică, cu toate că, nu poate fi exclus ca ei să-l fi cunoscut pe Origen datorită faptului că marele învățat a fost dintotdeauna faimos în Orient.

Existau puține erezii în Capadocia. Un grup de eretici arieni reușise să-l detroneze pe Grigorie și să-l înlocuiască la Nyssa cu un reprezentant al lor. Encratiții duceau disprețul față de creația materială până la extreme, respingând chiar și căsătoria. Existau și câteva grupuri eretice de mesalieni²⁴.

Capadocia, fiind o regiune în mare măsură creștinată, precum am precizat deja, furnizează chiar și episcopi unor orașe mai îndepărtate. În timp, ea devine o mare citadelă a Ortodoxiei. Nicio provincie romană nu a primit episcopi creștini mai învățați, cum a primit provincia Capadocia și ținutul Pont.

Astăzi Capadocia este situată în Turcia, fiind o regiune cu climat continental cu mari fluctuații de temperatură, altitudinea ei medie situându-se între 1000 și 2000 de metri²⁵.

I.3. Crâmpenie din viața Sfântului Grigorie de Nyssa²⁶

Sfântul Grigorie de Nyssa s-a născut în jurul anul 335 în Cezareea Capadociei, din acei minunați părinți creștini, Vasile și Emilia. Din cei zece copii ai acestora din urmă, trei (Vasile, Grigorie și Petru) au ajuns episcopi, iar o soră, Macrina, a fost un model de viață

²⁴ Manuel Mira, *op. cit.*, p. 127-128.

²⁵ Jean Bernardi, *op. cit.*, p. 62.

²⁶ Schița aceasta biografică am alcătuit-o consultând următoarele scrieri: Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000; Preot Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. II, Editura Moldova, Iași, 1996; Preot Prof. D. Stăniloae, *Introducere*, în col. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 29, Editura IBMBOR, București, 1982; Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu și Preot Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrașcu, *Patrologie - Manual pentru Seminariile teologice*, Editura IBMBOR, București, 2004; Johannes Quasten, *op. cit.*; Hans Von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii*, Traducere din germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Humanitas, București, 2005.

sfântă. Grigorie, fire mai retrasă și cu o sănătate mai șubredă, a primit educația și instrucția elementară în familie, îndeosebi de la sora sa Macrina și de la fratele său Vasile, pe care-l cinstea în chip deosebit numindu-l „tatăl și învățătorul său – πατήρ καὶ διδάσκαλος” (*Scrisoarea* 13) și pe care-l compara cu Moise, cu Samuel, cu Ilie, cu Ioan Botezătorul și cu Pavel. El nu numai că numește pe fratele său, Vasile, „părintele și învățătorul” său și al fratelui mai tânăr, Petru, ci declară că n-a avut alt *învățător* decât pe Vasile. A citit enorm în biblioteca fratelui său, fiind atras în chip special de clasicii greci, nesimțind la început – spre supărarea mamei sale, Emilia –, o atracție prea mare spre creștinism. Când a murit tatăl său, Vasile retorul, el a continuat să trăiască la „umbra familiei” și sub protecția averii părintești, refuzând chiar să-și aleagă o profesie. Și-a completat cultura prin legătura sa cu Libaniu și cu alți oameni de seamă ai timpului. Grație atmosferei din familie, Grigorie a îndrăgit Biserica și a ajuns chiar până la rangul de citeț în ierarhia inferioară, dar apoi fu atras de scrierile filosofice necreștine și voia mai bine să fie numit „retor”, decât „creștin” (*Scrisoarea* 11).

Pentru motive pe care nu le cunoaștem bine, el s-a depărtat de Biserică, a devenit profesor de retorică și s-a căsătorit. La anul 385, Sfântul Grigorie de Nazianz îl consolează pe Sfântul Grigorie de Nyssa pentru moartea soției sale, Teosevia, „soție de preot cu adevărat sfântă”. (*Scrisoarea* 197). Dar se pare că cei doi se despărțiseră cu mult înainte, prin bună înțelegere, îmbrățișând amândoi viața monahală, căci încă în scrierea sa *Despre feciorie*, alcătuită la 370 sau 371 la îndemnul fratelui său Vasile (devenit episcop la 370), își exprimă regretul că n-a rămas necăsătorit ca să poată ajunge „la culmea fecioriei”. Deci, la această convingere și la hotărârea pentru viața de monah trebuie să fi ajuns amândoi soții cu destul timp înainte de alcătuirea scrierii *Despre feciorie* (poate cu mulți ani înainte). Timpul acesta l-a petrecut Sfântul Grigorie la mănăstirea Iris, din Pont, unde Sfântul Vasile se retrăsese dinainte de 358. De acolo l-a scos Sfântul Vasile, după cât se pare, spre sfârșitul anului 371, și l-a așezat în scaunul de episcop de Nyssa, un orașel din mitropolia Cezareii din Capadocia, împotriva voii sale și mai mult silit: κατὰ πάσαν ἀνάγκην ἐχβιασθείς. A stat aici aproximativ 10 ani.

Ca episcop, Sfântul Grigorie n-a mulțumit exigențele administrative și misiunile de politică bisericească ale fratelui său. Dacă Sfântul Grigorie făcea figură de diplomat mediocru, în schimb el era foarte învățat și de o credință profundă. Bunătatea lui dusă până la naivitate i-a pricinuit de fapt unele greutăți nu numai lui, ci și fratelui său, Vasile. Pentru a scăpa de el, arienii i-au înscenat vina de a fi delapidat niște bunuri bisericești. În iarna lui 375/376, pe baza unor acuze calomnioase, a fost luat din oraș de o gardă militară din ordinul conducătorului politic arian din Cezareea Capadociei, și la intervenția acestuia – după ce Sfântul Grigorie evadase de sub escortă –, un sinod de episcopi, ținut la Nyssa în absența sa, l-a scos din scaun. Dar comunitatea i-a rămas credincioasă. După moartea împăratului arian Valens, întâmplată în august 378, Sfântul Grigorie se putu întoarce în orașelul său, populația pregătindu-i o primire triumfală.

După moartea fratelui său Vasile, Sfântul Grigorie se prezintă ca unul din apărătorii cei mai autorizați ai Ortodoxiei în Asia Mică. În octombrie 379 a luat parte la un sinod din Antiohia, care s-a ocupat în mod principal de erezia apolinarismului. Sinodul îi încredințează misiunea de inspector bisericesc în Pont, Palestina și Arabia. În aprilie 380, a prezidat o alegere de mitropolit în Sevaste din Armenia Mică. Spre cea mai mare surpriză a sa, votul îl desemnă ca mitropolit și, cu toate că protestă și voi să plece în orașelul său, fu reținut în această slujbă aproape cu sila. De-abia după câteva luni s-a putut întoarce iarăși în *cortul său*, în Nyssa.

Talentul oratoric și știința teologică ale Sfântului Grigorie au fost apreciate superlativ la Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol (381), unde el a fost proclamat *Stâlp al Ortodoxiei*. La acest sinod ecumenic, Sfântul Grigorie participă ca unul din teologii de mare autoritate. În scopul îndeplinirii hotărârilor Sinodului, un decret al împăratului Teodosie, din 30 iulie 381, dispunea ca toți ereticii din eparhiile Pontului, care nu se aflau în comuniune cu episcopii Heladie din Cezareea, Otreius din Melitine (Armenia Mică) și Grigorie de Nyssa, să fie expulzați.

Sfântul Grigorie mai veni după aceea de câteva ori la Constantinopol. Renumele de care se bucura ca orator a făcut ca el să fie chemat să rostească numeroase necrologuri, printre altele, pe acelea la moartea prințesei Pulheria (în iulie 385 sau 386) și la moartea

împărătesei Flacilla, moartă la scurt timp după fiica ei. Știm că el a luat parte și la un Sinod de la Constantinopol, în 394. După această dată nu se mai știe nimic despre el. A murit probabil în 394 sau 395. După aceea nu se mai amintește numele lui. Probabil a murit chiar în 394. Biserica Ortodoxă a rânduit ca dată de pomenire a lui, ziua de 10 ianuarie.

I.4. Sfântul Grigorie – Luceafărul Nysei și Părinte al Părinților

Sfântul Grigorie de Nyssa este recunoscut drept cel mai onorat dintre Părinții niceeni, pe drept cuvânt numit *Părintele Părinților* sau *Luceafărul Nysei*²⁷. Precum am precizat și într-un subcapitol anterior (I.1.), el face parte din *treimea capadociană*, alături de Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz sau Teologul. Sfântul Vasile s-a distins ca om de conducere, Sfântul Grigorie de Nazianz ca orator, iar Sfântul Grigorie de Nyssa mai mult ca gânditor, fiind și filosoful cel mai metodic dintre ei, depășindu-i prin puterea sa de speculație.

Sfântul Grigorie de Nyssa este renumit ca unul dintre marii teologi mistici ai Antichității, sau chiar ca fondatorul teologiei mistice în cadrul Bisericii. Sfântul Maxim Mărturisitorul îl numește ὁ τῆς οἰχομενῆς διδάχλος²⁸, iar Sinodul al VII-lea Ecumenic de la Niceea îl menționează pe Sfântul Grigorie de Nyssa ca fiind „numit de toată lumea *Părinte al Părinților*”²⁹.

Cu toate acestea, renumitul patrolog romano-catolic englez – Anthony Meredith – profesor de patrologie la Colegiul Heythorp din Londra, este de părere că este indubitabil că Sfântul Grigorie de Nyssa nu a ocupat niciodată în mințile contemporanilor săi din Imperiul Roman târziu, ori chiar ale tuturor teologilor Răsăritului și Apusului, aceeași poziție care a fost ocupată de fratele său, Vasile, sau de

²⁷ Sarah Coakley, *Re-Thinking Gregory of Nyssa*, Oxford, Editura Blackwell Publishing, 2003, p. 7.

²⁸ În traducere însemnând „dascăl (învățat) ecumenic”. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscula theologica et polemica*, P. G. XCI, col. 161A.

²⁹ J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris-Leipzig, 1902, tom XIII, col. 293.

prietenul lor comun, Grigorie de Nazianz. *Acta Sanctorum* i-a atribuit ziua de 9 mai ca zi a sărbătoririi (în Apus), dar, în afară de aceasta, spre deosebire de contemporanii săi, nu posedă o zi de sărbătoare universală în calendarul roman modern, fiind celebrat împreună cu ceilalți doi capadocieni pe 2 ianuarie. În tradiția greacă, este comemorat la 10 ianuarie, deși nu se celebrează o liturghie specială la această dată. Din contra, 25 ianuarie se bucură de o solemnitate mai profundă, ca sărbătoarea Sfântului Grigorie Teologul. Nici nu a fost canonizat în același grad ca Sfântul Vasile sau celălalt sfânt Grigorie. Aceștia doi, împreună cu Sfântul Atanasie și Sfântul Ioan Hrisostom, au devenit Marii Părinți Răsăriteni, asemănător celor patru Părinți latini, Ambrozie, Augustin, Grigorie cel Mare și Ieronim³⁰. În comparație cu fratele său, Sfântul Vasile, și cu Sfântul Grigore de Nazianz, el a fost mult mai rar citat și nici nu apare prea des în mozaicuri. Aceasta în pofida faptului că Sfântul Ioan Damaschin îl citează în câteva ocazii, în special cu lucrarea *Oratio catechetica magna*, în a sa *Expositio Fidei*. Referințele literare la Sfântul Grigorie sunt rare. Fericitul Ieronim³¹ spune că citea extrase din *Contra Eunomium* înainte sau în timpul Sinodului de la Constantinopol din 381 și că, în timpul vieții, a fost în mod inechivoc considerat de împăratul Teodosie ca un stâlp al Ortodoxiei. În a sa *Historia Ecclesiastica* 4, 26 și 5, 8, Teodoret al Cirului (393-460) spune că Sfântul Grigorie era un mare apărător al adevăratei tradiții³².

Sfântul Grigorie de Nyssa nu a fost un legiuitor monastic, precum Sfântul Vasile. Nu a atins niciodată faima ortodoxă care l-a condus pe Sfântul Grigorie de Nazianz la titulatura de *Teologul*, deși împăratul Teodosie, după cum am văzut, l-a numit comisar pentru dioceza civilă a Pontului, pentru a supraveghea implementarea decretelor de la Constantinopol. În mod evident, învățătura sa origenistă asupra *apokatastasis*-ului nu ridicase încă suspiciuni. Nici nu a suferit vreo condamnare explicită pentru unele erori cuprinse în doctrina sa. Însă, sentințele pronunțate în secolul al V-lea și al VI-lea împotriva unor asemenea idei îl ating implicit și pe el. Cu toate că și-a susținut

³⁰ Anthony Meredith S. J., *Gregory of Nyssa*, în col. *TheEarlChF*, edited by Carol Harrison, Routledge, London, 1999, p. 129.

³¹ *De viris illustribus*, 128, P. L. XXIII, col. 713.

³² Anthony Meredith, „Influence of Gregory of Nyssa”, în *BDGN*, p. 427-428.

mai îndrăzneț opiniile decât alți origeniști din vremea sa, el „a subliniat totodată caracterul lor ipotetic și era de altfel de părere că doctrina despre lucrurile ultime nu face parte din centrul dogmatic al teologiei, ci aparține acelei sfere de probleme a căror discuție rămâne liberă și în privința căroră – cum spunea prietenul său Grigorie de Nazianz – chiar dacă se comite o eroare, ea este «lipsită de pericol»”³³.

Îndrăzneala sa speculativă și așa-zisa îndatorare a sa mai puternică față de tradiția platoniciană l-au transformat în subiectul fascinației multora. Îndatorarea sa formală indubitabilă, ce se poate observa mai ales în *Despre facerea omului* și *Despre suflet și înviere*, față de Platon, cu ale sale *Timaios* și *Phaidon*, și dependența sa formală față de *Symposium* al aceluiași filosof antic, în a sa *Despre feciorie* și *Omiliile la Cântarea Cântărilor*, surclasează de departe tot ce există pe aceeași linie în scrierile Sfântului Vasile sau Grigorie de Nazianz, ale Sfântului Atanasie sau Hrisostom.

Ca o ironie, Occidentul posedă acum texte mai valoroase ale Sfântului Grigorie de Nyssa decât ale oricărui dintre cei doi capadocieni, un avantaj pe care îl datorează activităților întreprinse de Werner Jaeger și succesorii săi, iar acest fapt l-a transformat pe Sfântul Grigorie în subiectul unui număr mare de scrieri ulterioare.

Parte din natura interesantă a Sfântului Grigorie în calitatea sa de scriitor rezidă în faptul că ne constrânge să ne punem aceleași întrebări despre caracterul său literar, originalitatea și consecvența sa, pe care ni le punem în fața oricărui autor mare. Ne întrebăm, care sunt caracteristicile principale ale scrierilor sale, ce îl distinge de alți autori ai aceleiași perioade sau ai celor ulterioare și, în ultimă instanță, cea mai dificilă întrebare, de ce este important sau interesant pentru noi acum? Sfântul Grigorie aparține, într-adevăr, unei lumi și unui climat intelectual foarte diferit de al nostru. El a trăit într-o perioadă când învățăturile fundamentale ale creștinismului reprezentau creuzetul formării intelectuale. Misterul Sfintei Treimi și anume legătura ce există între cele trei persoane dumnezeiești: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, dumnezeirea Sfântului Duh, cel puțin până la 381, urmau a fi definite și, erau, în secolul al IV-lea, subiectele unor dezbateri vii, care ne uimesc.

³³ Hans Von Campenhausen, *op. cit.*, p. 184-185.

Din nou, valoarea înțelepciunii antice, filosofiiile lui Platon și Aristotel, reprezenta un subiect ce trebuia avut în vedere în folosul creștinismului. Cât de mult din această valoare ar putea fi încorporat în schema creștină a lucrurilor, fără a periclita nucleul credinței? Unele dintre aceste probleme, deși nu toate, par străine, pentru epoca noastră, deși nevoia de a găsi un *modus vivendi* cu noile descoperiri științifice și filosofiiile mai empirice de acum încă provoacă Biserica. S-ar putea ca studierea alinierii gândirii Sfântului Grigorie la epoca sa să poată arunca ceva lumină asupra modului în care am putea și noi atinge un astfel de echilibru, cu epoca noastră, în multe moduri, foarte diferită, dar nu cu totul și cu totul diferită în multe alte moduri.

Sfântul Grigorie este un bun exemplu al modului în care un creștin dotat intelectual și cu trăire spirituală înaltă poate răspunde la provocări atât particulare, doctrinare, cât și de altă natură.

Așadar, trebuie considerat marele Capadocian un orator, sau un gânditor și filosof, și sunt oare aceste roluri mutual exclusive? Interesul extensiv manifestat pentru el de oamenii de știință de toate facturile religioase indică faptul că este, într-un sens, o personalitate de valoare, neputând fi catalogat ca un teolog printre alții de categorie ușoară. Învățătura spirituală a Sfântului Grigorie de Nyssa a atras din ce în ce mai multă atenție în ultimii ani, atât în Occident, cât și la noi.

Marele episcop al Nyssei este atât un orator, utilizând limbajul pentru a convinge, cu maximul capacității sale, fiind, în același timp, o persoană serioasă, ce are credința că trebuie să trateze astfel de subiecte cu maximă seriozitate. Este un orator, dar numai până la un punct. Și trebuie să ne amintim că anumiți oratori distinși, cum ar fi Maxim din Tyre în secolul al II-lea, au devotat un spațiu larg în *Διαλέξεις* lor discuției asupra problemelor filosofice, în discursuri juridice sau demonstrative.

Din nou, după cum am văzut, Sfântul Grigorie va utiliza uneori argumentele lui Origen și ale Sfântului Vasile. Chiar și așa, nu este doar un compilator fidel al punctelor lor de vedere. Arhipăstorul Nyssei este un tradiționalist în privința respectului pentru marile personaje creștine ale trecutului, dar are și o păreri proprii. Din acest punct de vedere, dacă nu și din altele, relația sa cu Origen nu este mult diferită de relația lui Plotin cu Platon. Un admirator respectuos, dar cu păreri personale.

De asemenea, a-l trata doar ca pe un simplu scriitor spiritual înseamnă a uita că Sfântul Grigorie era, mai presus de toate, un teolog, după cum proclamă o mare parte din lucrările rămase de el³⁴.

Teologul romano-catolic Hans Urs von Balthasar, care îl numește pe Sfântul Grigorie de Nyssa „cel mai profund filosof grec al erei creștine, mistic”, și „poet incomparabil”³⁵ arată că unii teologi catolici îl citează la fel de frecvent în studiile lor ca pe Fericitul Augustin³⁶. Dorind să reliefeze și motivația ce i-a determinat pe teologii catolici să-l citeze atât de des, același teolog precizează ideea pe care am menționat-o deja la începutul acestui studiu: „Mai puțin strălucitor și fecund ca maestrul său Origen, mai puțin cultivat decât prietenul său Grigorie de Nazianz, mai puțin practic decât fratele său, Vasile, el îi depășește însă pe toți aceștia prin profunzimea gândirii sale”³⁷.

În final, putem concluziona într-un mod apodictic că, cel mai speculativ Părinte bisericesc din veacul al IV-lea, Sfântul Grigorie de Nyssa este un teolog cu o gândire profundă și o mare putere de sistematizare și expunere a ideilor. Și nu numai atât, ci el este remarcabil pentru originalitatea sa, ideile sale inovatoare, pentru faptul că a întrebuițat filosofia și retorica păgână în prezentarea și susținerea credinței creștine și a trăirii corecte a acesteia și pentru că „a sprijinit învățătura sa pe datele Sfintei Scripturi, care nu contrazic rațiunea, ci se armonizează cu ea”³⁸. Așa cum sublinia și părintele profesor Ioan G. Coman în manualul său de *Patrologie*³⁹, Sfântul Grigorie are meritul de a fi sistematizat elementele teologiei de până la el și de a fi dat formule sau demonstrații filosofice unora din adevărurile de credință. El are, de asemenea, meritul de a fi lăsat Bisericii un tratat sistematic de doctrină: *Marele Cuvânt Catehetic*, după tratatul lui Origen, *Περὶ ἀρχόνων*.

³⁴ Anthony Meredith S. J., *Gregory of Nyssa ...*, p. 129 sq.

³⁵ Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris, 1988, p. XV.

³⁶ *Ibidem*, p. XV.

³⁷ *Ibidem*, p. XV-XVI.

³⁸ F. Cayré, *Précis de Patrologie. Histoire et doctrine des Pères de l'Église ...*, p. 414.

³⁹ Am făcut referință la acest manual atunci când am prezentat lista lucrărilor folosite pentru alcătuirea biografiei Sfântului Grigorie de Nyssa.

I.5. Marele Capadocian – Părinte al Teologiei Mistice

Situat la o răscruce a doctrinei creștine – secolul IV –, a contro-verselor ariene și eunomiene, Sfântul Grigorie de Nyssa îi depășește pe ceilalți doi mari Capadocieni – Vasile și Grigorie de Nazianz – prin originalitatea și profunzimea gândirii sale. Filosof, teolog, esențialmente mistic⁴⁰, „Grigorie își depășește fratele, Vasile, precum și

⁴⁰ Termenul „mistică” are două origini, una păgână, fiind vorba despre „misterele” grecești, precum „misterele de la Eleusis” și una creștină, acel *μυστήριον* pe care Sfântul Pavel îl identifică cu Hristos la sfârșitul Epistolei către Romani: „Propovăduirea lui Iisus Hristos, potrivit cu descoperirea tainei ascunse din timpuri veșnice, iar acum arătată ...” (Rom. 16, 25). Părintele Louis Bouyer, în cartea sa despre *Mystèrion* – prima dintr-o trilogie: *Mystèrion. Du mystère à la mystique*, Paris, 1986; *Gnosis: la connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Paris, 1994, vorbește despre trei feluri de a exprima experiența lui Dumnezeu în vocabulare diferite; după ce a consacrat un întreg capitol tainelor religiei grecești, afirmă că mistica creștină se întemeiază pe sensul hristologic al termenului la Sfântul Pavel și că *stricto sensu*, nu trebuie să se vorbească despre „mistică” acolo unde acest termen nu este folosit în textul autorului studiat, și cu atât mai mult, în texte necreștine scrise în alte limbi decât în greacă, de exemplu mistica hindusă, arabă, mistica religiilor astrale, mistica iudaică, șamanismul etc.

După definiția dată cuvântului *μυστήριον* de Sfântul Pavel (Rom. 16, 25), nu se poate vorbi despre „taină” decât pornind de la dezvăluirea a ceea ce este ascuns, și care, adaugă Sfântul Dionisie Areopagitul în *Scrisoarea a III-a*, „în miezul manifestării sale, își păstrează întreaga taină” (col. 1069B); cf. Ysabel de Andia, „Nu vorbesc nicio-dată despre experiența mea mistică, dar știu ce spun când evoc experiența mistică a marilor sfinți despre care vorbesc”, în Cristian Bădiliță, *Știință, dragoste, credință*, Editura Curtea Veche, București, 2008, p. 192, 193, 194.

Cuvântul „mistică” este așadar de origine greacă. În privința originii etimologice a termenului *μυστήριον* au fost lansate două teorii:

- Termenul provine din limba greacă = a închide ochii, sau a iniția în lucruri tainice, de exemplu într-un cult secret.

Se pare că cea de-a doua este mai aproape de adevăr decât cea dintâi. Mai are înțeles de secret, taină, mister, adică partea ezoterică a unui cult, ceea ce se dezvăluie numai celor inițiați.

Cuvântul „mistic” însă ca formă adjectivală apare în terminologia creștină în secolul al III-lea și este întrebuințat cu sensuri diferite, precum:

- *Un sens liturgic*, după care e mistic ceea ce se referă la cultul creștin și la sensul simbolic ascuns lui;

- *Un sens exegetic*, aplicat la interpretarea alegorică a Sfintei Scripturi;

- *Un sens teologic propriu-zis*, pe care îl găsim mai întâi la Origen și la Metodiu de Olimp, după care mistice sunt învățăturile mai înalte, adânci, mai ascunse, ce nu stau, prin urmare, la îndemâna oricui.

prietenul, Grigorie de Nazianz, prin amploarea gândirii sale. Doctrina concepută de el va fi un izvor de cunoaștere pentru misticii creștini”⁴¹.

Această doctrină spirituală a Sfântului Grigorie de Nyssa poate fi regăsită în principal în scrierile sale ascetice, care, în ultima perioadă, au primit în sfârșit atenția pe care o merită. Ele justifică titlul de *Părinte al Teologiei mistice*, ce a fost conferit acestui ilustru capadocian. În timp ce fratele său, Vasile, era legiuitorul pentru ascetismul răsăritean, iar sora sa, Macrina, juca un important rol în dezvoltarea comunităților pentru femei, Grigorie a suplimentat eforturile fratelui și surorii sale cu o învățătură asupra spiritualității. Dacă Sfântul Vasile a oferit monahismului răsăritean organizarea, Sfântul Grigorie i-a inspirat prezentarea religioasă caracteristică.

În privința metodei, Sfântul Grigorie a acordat de departe mai multă atenție *ratio theologica* decât Sfinții Vasile și Grigorie de Nazianz. El este convins că trebuie făcut apel la rațiune pentru a se conferi, cât de mult posibil, substanță, fie și celui mai profund dintre misterele Revelației⁴². Cu toate acestea, mai întâi „trebuie să păstrăm fermă și inamovibilă Tradiția pe care am primit-o prin moștenire de la Părinți”⁴³.

Realizările intelectuale ale Sfântului Grigorie își ating apogeul și culminează cu teologia sa mistică, căreia, totuși, cercetătorii occidentali i-au dedicat doar recent mai mult timp de studiu. F. Dickamp și K. Holl au fost printre primii în Occident care au atras atenția asupra acestei faze a activității sale. H. Koch a demonstrat că Sfântul Grigorie nu este străin de intuirea directă a lui Dumnezeu. Totuși, în Occident, efortul de pionierat în prezentarea unui rezumat comprehensiv al

În secolul al V-lea, găsim pentru întâia oară expresia de teologie mistică la Marcel de Ancira care vorbește de o teologie inefabilă și mistică, într-un fragment păstrat de Eusebiu de Cezareea.

Cu același sens apare în secolele al V-lea și al VI-lea *Teologia mistică* a Sfântului Dionisie Areopagitul. Expresia *teologie mistică* se cristalizează definitiv definindu-și conținutul prin Sfântul Dionisie Areopagitul. (Pr. Conf. Dr. Ion Popescu, *Mistica. Pentru uzul studenților teologi*, mss., p. 5-7).

⁴¹ Jean Bosse, „Vasile” (c. 330-379), trad. Beatrice Stanciu, ECD, vol. I: *Șamanism, greci, evrei, gnoză, creștinism primitiv*, coord. Madeleine Davy, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997, p. 308.

⁴² Johannes Quasten, *Patrology ...*, p. 268, 269, 284-285 et passim.

⁴³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Ad Ablabium quod non sint tres dii*, P. G. XLV, col. 117.

învățăturii *fondatorului Teologiei mistice* este depus prin importanta monografie a cardinalului Jean Daniélou asupra relației Sfântului Grigorie cu platonismul, în care autorul îl pune pe Sfântul Grigorie în antiteză cu marele scriitor bisericesc, Origen. Pornind de la fundamente mai largi, W. Völker investighează conexiunea dintre mistica sa cu cea a alexandrienilor, al lui Metodie, Atanasie și a celorlalți doi Capadocieni, și subliniază perspectiva ascetică și etică a Sfântului Grigorie asupra perfecțiunii⁴⁴. Odată cu publicarea ulterioară a cărții de căpătâi a lui Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, tema „întunericului” a devenit un fel de *carte de vizită* pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, în postura sa de fondator original și indiscutabil al Teologiei mistice. Dar, într-adevăr, această susținere a fost disputată câțiva ani mai târziu de Walther Völker, în lucrarea sa *Gregor von Nyssa als Mystiker*, o dispută care a devenit faimoasă ulterior datorită binecunoscutului articol al confratelui iezuit al lui Daniélou, Henri Crouzel, care a considerat – credem noi, fără argumente convingătoare – că geniul spiritual al lui Origen a fost subminat: Sfântul Grigorie nu poate fi fondatorul Teologiei mistice, pentru că „esența doctrinei se regăsea deja la Origen”⁴⁵.

⁴⁴ Johannes Quasten, *Patrology ...*, p. 291.

⁴⁵ Walther Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden: Steiner, 1955. În prefață, Völker își anunță rezervele în privința insistenței lui Daniélou asupra originalității Sfântului Grigorie. A se vedea și recenzia lui Daniélou asupra cărții lui Völker în *RSR*, 44, 1956, unde Daniélou recunoaște că a exagerat deosebiriile dintre Origen și Grigorie, dar, concomitent, insistă că Völker minimalizează aceste deosebiri și consideră că, în ultimă instanță, Grigorie este „un mistic mai mare”.

Una dintre principalele obiecții ale lui Henri Crouzel („Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique?”, în *RAM*, 33, 1957, p. 189-202) se referă la pretenția lui Daniélou că Origen însuși, împreună cu ceilalți alexandrieni, nu s-au bucurat de nicio experiență mistică, susțineri care, ulterior, au fost ridicate împotriva Sfântului Grigorie, dar care nu sunt de interes pentru investigația de față. Totuși, problema prezenței întunericului gregorian la Origen (opinia aparentă a lui Crouzel) nu poate fi rezolvată prin simpla localizare la Origen a existenței temei întunericului divin. Pentru că aceeași temă este asociată unor presupuneri antropologice și teologice diferite ale fiecărui autor în parte. Dacă Dumnezeu este dificil de cunoscut, sau nu poate fi cunoscut, pentru Origen, aceasta se datorează slăbiciunii minții umane. În schimb, pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, Dumnezeu este incognoscibil prin El Însuși, indiferent de capacitatea minții. Prin urmare, chiar dacă tema întunericului

Discuțiile recente asupra posibilei relevanțe a tradiției apofatice creștine pentru preocupările teologice post-moderne au devenit ceva obișnuit. „Toți suntem teologi apofatici”, spune Denys Turner, mascându-și zâmbetul⁴⁶. Studiul misticii prezintă deosebită atracție că nu poate avea alt nucleu decât experiența religioasă: pentru că, indiferent cât de diverse i-ar fi formele, aproape toate implică fie unirea cu Dumnezeu, fie, cel puțin, căutarea Sa. Unul dintre cei mai mari studenți în mistică ai Antichității își încheia capodopera de patru volume cu cuvintele: „Istoricul știe numai ceea ce i se spune. El nu pătrunde în secretul inimilor”⁴⁷.

În ceea ce-l privește, Sfântul Grigorie nu vorbește niciodată de experiențele religioase ca fiind ale sale. Origen o face foarte rar, și atunci, doar pentru a ilustra un punct de vedere teologic. Însă, nu ne putem aștepta, în cazul acestor autori, să regăsim vreo experiență care să nu fie colorată de creștinismul lor. Experiența intimă a unirii mistice a sufletelor cu Dumnezeu nu poate fi exprimată pe deplin prin niciun limbaj. Toți misticii au insistat asupra acestui punct, declarând în mod expres că niciun simbol verbal nu va putea vreodată să traducă ceea ce simt. Însă, pentru a putea fi posibilă mărturisirea celor

divin apare atât la Origen (deși rareori), cât și la Grigorie (mai frecvent, dar nefiind sub nicio formă omniprezentă), ea este legată de posibilități epistemologice diferite privind cunoașterea lui Dumnezeu, Care, „și-a pus întunericul acoperământ, împrejurul Lui cortul Lui, apă întunecoasă în norii văzduhului” (Ps. 17, 12). Asupra acestui aspect, a se vedea articolul util al lui A. Meredith, „Licht und Finsternis bei Origenes und Gregor von Nyssa”, în *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, editori T. Kobusch și B. Mojsisch, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, p. 48-59; a se compara cu J. Dillon, „The knowledge of God in Origen”, în *Knowledge of God in the Greco-Roman world*, editori R. Van den Broek, T. Baarda și J. Mansfield Brill, Leiden, 1988, p. 219-28. Pentru o prezentare generală a dificultății/imposibilității cunoașterii de Dumnezeu în platonismul mijlociu, a se vedea J. Dillon, *The Middle Platonists*, Duckworth, Londra, 1977; D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Peters, Louvain, 1995, în special p. 51-70; S. Lilla, *Introduzione al medio platonismo*, Instituto Patristico Augustinianum, Roma, 1992; Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: a Reconsideration”, în *JR*, 79.4, 1999, p. 592-593.

⁴⁶ D. Turner, „The Darkness of God and the Light of Christ: Negative theology and Eucharistic Presence”, în *MTh*, 15, 1999, p. 143.

⁴⁷ A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste: Le Dieu inconnu et la gnose*, IV, Gabalda, Paris, 1954, p. 267.

simțite de ei, au fost siliți să aleagă din vastul câmp al metaforelor pe cele ce sunt cel mai puțin imperfecte⁴⁸. Este, într-adevăr, imposibil să exprimi (ce este Dumnezeu), dar este și mai dificil să-L înțelegi. Referindu-se la mistică, Paul Evdokimov susține: „Urcușul mistic orientează sufletul către Împărăția Cerurilor”⁴⁹. Pentru numeroși autori – și nu putem ignora ceea ce pentru ei este adevărul –, dacă scopul studiului nostru este experiența religioasă, există o legătură indisolubilă între experiență și doctrină. Într-adevăr, a-L căuta pe Dumnezeu pe o cale, așa cum procedează misticul, implică credință; iar credința implică doctrină și canoane ce nu trebuie încălcate⁵⁰.

Câteva rânduri mai sus precizam că Părintele Capadocian a fost primul care a dezvoltat o teologie a întunericului divin. În acest sens, el este predecesorul decisiv nu doar al lui Sfântului Dionisie Areopagitul ci, de asemenea, a unui mistic precum Sfântul Ioan al Crucii. Însă, nu există nicio garanție că, dacă Sfântul Ioan al Crucii vorbește despre *noaptea întunecată a sufletului*, iar Sfântul Grigorie de Nyssa, despre *noaptea divină*, ei vor să spună același lucru⁵¹. Nu există nicio apropiere între γνόφος-ul de la Sfântul Grigorie al Nyssei și *noapțile obscure* ale Sfântului Ioan al Crucii. Pentru primul, întunericul înseamnă transcendența ființei divine, pentru ultimul, noaptea are semnificația unei purificări active sau pasive a simțurilor și a spiritului⁵².

La reconsiderarea teologiei mistice a Sfântului Grigorie de Nyssa, marea masă a învățaților îl prezintă ca *partizan* al unei mistici a întunericului și, ca urmare, îl preamăresc ca fiind unul dintre *marii mistici ai întunericului*. Deși se poate subscrie liniilor generale ale acestei poziții, doresc să argumentez că gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa relevă într-o nu mai mică măsură și ceea ce ar putea fi denumit o mistică a luminii. Problema misticii întunericului la Sfântul

⁴⁸ J. Guitton, „Le sens spirituel du Cantique des cantiques”, în *VSAM*, an 16, 1934, t. XLI, nr. 1, p. 28.

⁴⁹ Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Delachaux/Niestlé, Neuchatel, 1965, p. 118.

⁵⁰ C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa”, în *JTS*, 22, 1971, p. 363.

⁵¹ *Ibidem*, p. 363.

⁵² Nicolae Fer, „Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nisa”, în *O, Anul XXIII* (1971), Nr. 1, p. 88.

Grigorie a pătruns în arena academică odată cu un eseu al lui Henri-Charles Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, autor care sublinia că tema întunericului mistic își găsește punctul central și punctul de înflorire la Sfântul Grigorie de Nyssa. Acesta din urmă este la fel de preocupat (dacă nu chiar mai mult decât Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul) de tema luminii în descrierea experienței transformatoare în unirea cu Dumnezeu, cel puțin așa reiese din lucrarea *In Canticum canticorum*⁵³. Oricare va fi fost contribuția Sfântului Grigorie, originală sau derivată, la dezvoltarea temei întunericului divin, el este identificat cu această temă mai des decât oricare alt autor creștin al antichității vechi⁵⁴. Mistica Sfântului Grigorie este în aceeași măsură una a luminii, ca și una a întunericului. Dacă teologul ortodox Olivier Clément îl poate numi pe Sfântul Grigorie de Nyssa *poetul și dramaturgul întunericului*, în aceeași măsură Sfântul Grigorie este *poetul și dramaturgul luminii*⁵⁵. Deci, Sfântul Grigorie de Nyssa este un exponent al așa-numitei

⁵³ Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness...”, p. 592.

⁵⁴ Faptul că tema este o temă iudeo-creștină de unicitate, cu rădăcini în Biblie, a fost indicat cu mult timp în urmă de H. Puech, „La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique”, în *Études Carmélitaines*, 23, 1938, p. 133. În *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, Crossroad, New York, 1992, p. 175, B. McGinn sugerează: „trebuie să notăm că mistica întunericului nu poate fi regăsită în rândul neoplatonicienilor păgâni. Într-adevăr, am putea chiar presupune că acest apofatism biblic distinctiv slujește ca o critică la adresa teologiei păgâne târzii cu uzul său masiv a imagisticii luminii”. A se compara cu D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena ...*, p. 65, care pretinde că a descoperit tema întunericului divin și la Celsus, *Contra Celsum* 6:36; 6:17; cf. Martin Laird, *op. cit.*, p. 593-594.

⁵⁵ O. Clément, *The Roots of Christian Mysticism*, traducere T. Berkley, New City Press, Londra, 1993, p. 236; *apud* Martin Laird, *op. cit.*, p. 594. Același teolog – Martin Laird – îndeamnă, pentru o altă identificare a Sfântului Grigorie cu mistica întunericului opozabil celui al luminii, a se vedea antologia pregătită de L. Dupré și J. Wiseman (editori), *Light from Light: An anthology of Christian Mysticism*, Paulist Press, New York, 1988, p. 46. Într-adevăr, Henri Crouzel („Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique?” ..., p. 194) a făcut tot posibilul să ne aducă la cunoștință faptul că una dintre nemulțumirile lui Völker din *RSR*, 44, 1956, împotriva tratării Sfântului Grigorie de către Daniélou a fost un accent exagerat pus pe rolul întunericului la Sfântul Grigorie de Nyssa și că lumina joacă un rol mai important în gândirea Sfântului Grigorie decât întunericul. Deși subscriem (atât Martin Laird în opera citată,

mistici a întunericului, în același timp, fiind și unul al misticii luminii. A sugera că Sfântul Grigorie ne propune o variantă opunând-o celeilalte, după cum se prezintă tendința în rândul unor cercetători din secolul al XX-lea, nu reflectă numai o lectură pripită a uneia dintre principalele sale lucrări asupra acestei probleme, *In Canticum canticorum*, dar ne și întunecă înțelegerea pe care o avem asupra structurii gândirii sale.

Fie pentru confruntarea sa tenace cu Eunomie în momentul hotărâtor reprezentat de *Contra Eunomium*, fie pentru celebra sintagmă *întuneric luminos*, care a devenit semnătura sa apofatică, în *De vita Moysis* și *In Canticum canticorum*, contribuția seminală a Sfântului Grigorie de Nyssa la dezvoltarea tradiției apofatice creștine a fost recunoscută de mult timp⁵⁶.

În consecință, Sfântul Grigorie, acest *Părinte al Părinților*⁵⁷ – după cum a fost numit de Sinodul al VII-lea Ecumenic –, a fost deseori creditat ca cel care a pus bazele Teologiei mistice. Există mult adevăr în această observație.

cât și subsemnatul) în oarecare măsură studiului lui Völker, nu suntem de acord că lumina este mai importantă decât întunericul la acest autor. Într-adevăr, tema îndumnezeirii în lumină apare în mod cert mai frecvent decât tema întunericului divin, dar ar fi eronat să conchidem pe această bază că lumina ar fi mai importantă decât întunericul în gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa. Laird argumentează că, așa cum structura fundamentală a gândirii Sfântului Grigorie consideră virtutea și cunoașterea ca fiind egale, tot așa și temele îndumnezeirii în lumină și a ascensiunii noetice în întunericul divin sunt considerate egale. De fapt este vorba despre întunericul luminos și de lumina întunericului.

⁵⁶ Este o literatură abundentă în domeniu. A se vedea, spre exemplu, articolul classic scris de H. Puech, „La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Areopagite et dans la tradition patristique” ..., p. 38-53, retipărit în *En quête de la gnose*, 2 volume, Gallimard, Paris, 1978, vol. 1, p. 119-41; J. LeMaître, „Préhistoire du concepte de gnophos”, în *DSp*, s.v. „Contemplation”, col. 1868-72; J. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique*, Aubier, Paris, 1944, ediția primă – 1944 și ediția a doua, 1953, p. 190-99; A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 1984, p. 80-97; D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* ..., p. 234-58; Martin Laird, „Whereof we speak: Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage”, în *THJ*, vol. XLII, 2001, p. 1-12.

⁵⁷ Vezi J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection* ..., col. 293.

I.6. Locul Sfântului Grigorie de Nyssa în tradiția apofatică

De-a lungul timpului, teologii s-au confruntat cu modul de utilizare al limbajului religios limitat, construit de om pentru a-L descrie pe Creatorul Universului. Origen, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare, Fericitul Augustin și alții mulți au scris zeci și sute de lucrări teologice. Teologii nu au rămas niciodată fără cuvinte, dar sunt mulți cei care pun sub semnul întrebării eficiența și abilitatea limbajului de a comunica adevărul despre un Dumnezeu Care este cunoscut ca Dumnezeu-Creatorul Puternic și Transcendent. Apofatismul „este un mod în care autorul lucrează în limitele limbajului pentru a-L descrie pe Dumnezeu; la un anumit moment, eficiența limbajului începe să se degradeze; la acest punct trebuind să ne distanțăm de limbaj și să învățăm cunoașterea intrării în sfera prezenței lui Dumnezeu”⁵⁸.

Așa cum afirma Marios P. Begzos într-unul din studiile sale⁵⁹, teologia ca discurs despre Dumnezeu își înțelege misiunea în mod îndoit: pozitiv și negativ. Ea spune ceea ce Dumnezeu este și ceea ce El nu este. Prima este numită afirmativă sau teologia pozitivă (*theologia affirmativa*) și a doua, negativă, sau teologia negativă (*theologia negativa*). Teologia pozitivă operează cu definiții și determinații: Dumnezeu este Binele, Ființa, Înțelepciunea etc., în timp ce teologia negativă lucrează cu negații: acele predicate ale lui Dumnezeu sunt potrivite din care reiese nu ceea ce Dumnezeu este, ci ceea ce El nu este. Dacă aceste două modele de teologie sunt comparate cu artele frumoase, atunci cea pozitivă corespunde picturii, iar cea negativă – sculpturii. În primă instanță este făcută o schiță și sunt adăugate culorile, pentru a stabili un portret bi-dimensional, în timp ce, în al doilea caz, fragmentele sunt cioplite din materiale brute și în această manieră este făcută să apară o imagine tri-dimensională. Sfântul Dionisie Areopagitul afirmă că noi trebuie să procedăm la fel ca cei care fac o statuie naturală și îndepărtează toate obstacolele sau

⁵⁸ Adam B. Cleaveland, *Apo(cata)phatic interplay. An analysis of the role of apophatic Theology and the interplay between Apophatic and cataphatic theologies In Pseudo-Dionysius' Mystical Theology*, mss., 10 january 2005, p. 1.

⁵⁹ „Apophaticism in the Theology of the Eastern Church: The Modern Critical Fonction of a Traditional Theory”, în *GOTR*, 41, No. 4, 1996, p. 327.

acoperămintele adause vederii curate a celui ascuns și descoperă, prin depărtarea aceasta, ceea ce e ascuns în el însuși⁶⁰. Al *Patrulea Conciliu local de la Lateran* (1215) a formulat și determinat, în mod oficial, conceptul de teologie negativă în Biserica Apuseană după cum urmează: „Între Creator și creatură nu poate fi afirmată nicio similaritate, fără a afirma o disimilaritate și mai mare între ei”⁶¹. Teologia negativă a intrat în manualele tradiționale ale Bisericii Catolice⁶².

I.6.1. Precizări terminologice:

ἀπόφασις, ἀφαίρεσις & στέρησις

Există trei termeni tehnici grecești asociați cu *via negativa*: ἀπόφασις (negația), ἀφαίρεσις (abstracția)⁶³ și στέρησις (privațiunea).

⁶⁰ Sf. Dionisie Areopagitul (Pseudo), *Despre Teologia mistică*, 2, P. G. III, col. 1025.

⁶¹ „Quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quim inter eos maior sit dissimilitudo notanda”. (H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg Herder, 1957, trad. germ. J. Hochstaffill, *Negative Theologie*, Munich Kosel, 1976, p. 154); la C. Yannaras, *Person und Eros*, Gottingen Vandenhoeck/Ruprecht, 1982, p. 205 & H. Vorgrimler, „Negative Theologie”, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7, 1967, p. 864.

⁶² Asupra înțelegerii romano-catolice privind *teologia negativă*, vezi J. Hochstaffill, *Negative Theologie ...*, p. 154 sq. și A. Gouhier, „Néant,” în *DSp*, 11, 1981, cols. 64-80. Teologia evanghelică este doar marginal interesată de *teologia negativă*. Cu excepția lui E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen. Mohr/Siebeck, 1978, în special p. 316-357, și *Zur Freiheit eines Christenmenschen*, Munich, Kaiser, 1978, p. 28-53, nu se găsește niciun articol specific despre *teologia negativă* în lexicoanele evanghelice; vezi pe larg la Marios P. Begzos, „Apophaticism in the Theology of the Eastern Church ...”, p. 328.

⁶³ Urcușul epistemologic gregorian se mișcă pornind de la dobândirea cunoașterii, dar începe să rodească apoi în ἀφαίρεσις – abandonul întregii cunoașteri câștigate anterior. Vedem aceasta în figura miresei care, în *Omilia* a VI-a la *Cântarea Cântărilor*, renunță la tot ceea ce a înțeles anterior despre *Iubit* în continua sa ascensiune epistemologică, numai pentru a-l descoperi pe *Acesta* prin atingerea *credinței* (πίστις) mai presus de toate conceptele. „Înconjurată de noaptea dumnezeiască, căutând pe Cel ascuns în negură, am simțit iubirea față de Cel dorit, totuși Cel iubit a scăpat cuprinderii cugetărilor mele. Căci L-am căutat pe patul meu, nopțile, ca să cunosc care e ființa Lui, de unde începe și unde se sfârșește și în ce își are esența. Dar nu L-am aflat. L-am chemat pe nume, pe cât îmi era cu putință să găsesc un nume pentru Cel nenumit. Dar nu există vreunul care să atingă cu înțelesul Lui pe Cel căutat ... Atunci am cunoscut că măreția slavei sfințeniei Lui nu are margine”. (*Tâlcuire amănunțită la Cântarea cântărilor*, traducere de Pr. Prof. D. Stăniloae, în col. PSB, vol. 29, București, Editura IBMBOR, 1982, p. 195-196).

Toate cele trei noțiuni se pot referi la un proces de înlăturare sau îndepărtare intelectuală a unei caracteristici⁶⁴. Cuvântul „apofatic”, în greacă, ἀποφατική, vine de la ἀποφαισις, care are înțelesuri fundamentale, și anume „revelație” și „negație”⁶⁵. Vine de la particula negativă ἀπό și φαισις, care înseamnă fie „fază” sau „a se descoperi, a se arăta” (dacă provine de la cuvântul φαίνω = a arăta sau a releva), fie „ratificare” sau „formulare verbală” (dacă vine de la cuvântul φημί = a spune)⁶⁶. Termenul ἀποφαισις (negație) poate însemna, de asemenea, afirmație: ἀποφαισις semnificând „negație” este derivat din ἀπόφημι și ἀποφαισις însemnând „aserțiune” este o formă prescurtată a lui ἀποφανσις, de la ἀποφαίνω („a declara”)⁶⁷. La marele arhipăstor și neîntrecut contemplativ al Nyssei mai există o dimensiune a lui ἀποφαισις care ar putea fi numită λογόφαισις: în baza unirii apofatice a miresei – din opera *In Canticum canticorum* – cu Logosul, discursul ei primește puterea și eficacitatea Logosului Însuși. Această uniune a miresei și Mirelui are o dimensiune dublă: pe de o parte, implică ascensiunea în *necunoaștere* către unirea în întunericul mai presus de înțelegere iar pe de altă parte, datorită unirii miresei cu Logosul, ea mediază caracteristicile Logosului: în acest caz, puterea de atracție și transformare⁶⁸. Martin Laird utilizează termenul λογόφαισις pentru a nu se înțelege că discursul ce urmează experienței apofatice se întoarce în κατάφαισις⁶⁹, substituind o *afirmație* subtil deghizată⁷⁰. Fără

⁶⁴ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. I: *The rise and fall of Logos*, 1986, Peter Hanstein Verlag, Bonn – Frankfurt am Main, 1986, p. 126.

⁶⁵ Cuvântul *revelație* vine din ἀποφαίνειν, în timp ce cuvântul *negație* vine din ἀπόφημι. Conform dicționarului grec – francez a lui Anatole Bailly, ἀποφαισις înseamnă: negație, declarație, explicație, răspuns, decizie juridică, sentință etc. (*Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 2000, p. 250).

⁶⁶ Ivana Noble, *The Apophatic Way in Gregory of Nyssa*, în Petr Pokorný, Jan Roskovec (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, p. 338.

⁶⁷ R. Mortley, „The Fundamentals of the Via Negativa”, în *TAJP*, vol. 103, Nr. 4 1982, p. 429. Vezi și Daniel Jugrin, *Apophasis și logophasis la Sf. Grigorie de Nyssa*, în vol. *Din comorile Părinților Capadocieni*, volum îngrijit de Pr. Prof. Dr. Viorel Sava și Prof. Dr. Nicoleta Melniciuc Puică, Editura Doxologia, Iași, 2009, p. 428.

⁶⁸ Vezi M. Laird, „Apophasis și logophasis in Gregory of Nisa”, în *SP*, 37, 2001, p. 129.

⁶⁹ κατάφαισις = afirmație; (Anatole Bailly, *op. cit.*, p. 1058).

⁷⁰ Martin Laird, „Whereof we speak: Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage”, în *THJ*, XLII, 2001, p. 2-3.

îndoială, este important să reliefăm legătura dintre ἀπόφασις și λογόφασις, însă nicidecum nu este mai puțin important să subliniem și distincția dintre λογόφασις și κατάφασις – acesta din urmă fiind un termen care face mult mai adesea pereche cu ἀπόφασις. Limbajul *catafatic* este fundamentat pe cunoașterea lui Dumnezeu în energiile Sale – o cunoaștere dedusă din efectele Sale create; „limbajul *logofatic*, prin contrast, se bazează și se dezvoltă din unirea apofatică mai presus de gândire și discurs. În timp ce discursul catafatic este în căutarea lui Dumnezeu, limbajul unirii apofatice este unul plin de Dumnezeu”⁷¹.

I.6.2. Κατάφασις καὶ ἀπόφασις. Relația dintre teologia catafatică și cea apofatică

Teologia negativă a Bisericii Apusene și teologia apofatică a Bisericii de Răsărit ar trebui, cu toate acestea, deosebite în mod clar. Teologia apofatică nu înseamnă o definiție a lui Dumnezeu, oricare ar fi ea – pozitivă sau negativă. A vorbi în chip apofatic despre Dumnezeu înseamnă a transcende toate atributele lui Dumnezeu, indiferent dacă sunt pozitive sau negative.

Orientată spre Dumnezeu, reflecția Sfinților Părinți angajează o cunoaștere apofatică: negare a oricărei definiții antropomorfe, apropiere de tenebrele supraluminoase ale luminii dumnezeiești. Axioma apofatismului este: despre Dumnezeu știm doar că „este”, dar nu și „ce este”, căci „nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu”⁷². Numele potrivit pentru Apofatismul Bisericii de Răsărit nu este *theologia negativa* (teologia negației), ci *theologia superlativa* (teologia transcenderii). Scopul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul este să-L arate pe Dumnezeu nefiind nimic din cele ce sunt, ci mai presus de cele ce sunt; căci dacă El a produs toate creându-le, cum poate fi socotit din cele ce sunt? Sfântul Dionisie susține că Lui nu I se poate nici atribui, nici nega ceva; mai mult, atribuindu-I sau negându-I ceva, noi nici nu afirmăm, nici nu negăm; pentru că, substratul perfect și unic al tuturor este mai presus de fiecare pretenție și pentru că,

⁷¹ Martin Laird, *op. cit.*, p. 132.

⁷² Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, traducere, prefață și note de Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București, s. a., p. 47.

terenul înalt – total detașat de orice și mai presus de totalitate – stă mai presus de fiecare negație⁷³. Teologia apofatică nu poate fi nicio dată identificată cu teologia negativă. În timp ce teologia negativă este limitată la negare, negația este numai un factor al teologiei apofatice: ea poate fi, de aceea, desemnată ca *theologia superlativa*. Din acest motiv, teologii apofatici⁷⁴ preferă prefixul *υπερ* – „mai presus de”. Noțiunea fundamentală a apofatismului Bisericii de Răsărit este aceasta: adevărul nu se epuizează pe sine în formularea sa. Dumnezeu poate fi definit în chip negativ și, în consecință, delimitat. În timp ce teologia negativă încearcă să-l definească pe Dumnezeu prin negații, teologia apofatică renunță la fiecare definiție a lui Dumnezeu. „O caracteristică de bază a apofatismului Bisericii de Răsărit este renunțarea radicală la fiecare definiție a lui Dumnezeu, indiferent dacă e pozitivă sau negativă. Diferența dintre teologia apofatică și negativă desemnează o diferență între Răsărit și Apus: în acest sens, teologia apofatică a Bisericii de Răsărit transcende teologia apuseană negativă și naturală”⁷⁵.

Paul Rorem scrie următoarele despre *Teologia mistică* a Sfântului Dionisie Areopagitul, care este o teologie a transcenderii: „Scopul fundamental al călătoriei dionisiene și al corpusului dionisian este în mod clar și repetat declarat în acest prim capitol al *Teologiei mistice*: a trece dincolo de percepția simțurilor și de concepțiile contemplative pentru a fi unit cu Dumnezeu dincolo de orice cunoaștere”⁷⁶.

Teologia catafatică este probabil cea mai frecventă formă de „discuție despre Dumnezeu”. Teologii și filosofii sunt instruiți asupra

⁷³ Dionisie Areopagitul, *De mystica theologia*, 5, P. G. III, col. 1048B; vezi în acest sens și C. Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Paris, Cerf, 1971, p. 887. „Apofatismul este definit ca o sinteză simultană a afirmațiilor și negațiilor; este evident faptul că atitudinea apofatică nu trebuie identificată cu teologia negațiilor”; Idem, „Dogma und Verkündigung im orthodoxen Verstandnis,” în *Ostkirchliche Studien*, 21, 1972, p. 132-140, în special p. 133; K. Ware, „Dieu caché et révélée”, în *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, 23, 1975, p. 89-90, în special p. 48 („Vocea negației este în realitate o voce a super-afirmației”) și J. Zizioulas, „Warheit und Gemeinschaft,” în *Kerygma und Dogma*, 28, 1980, p. 2-49, în special p. 22 (Nota 72); *apud* Marios P. Begzos, „Apophaticism in the Theology of the Eastern Church ...”, p. 328-329.

⁷⁴ J. Zizioulas, G. Florovsky; vezi Marios P. Begzos, *op. cit.*, p. 329.

⁷⁵ C. Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Paris, Cerf, 1971, p. 79-80.

⁷⁶ Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 192.

modurilor de a vorbi despre Dumnezeu; metaforele și analogiile sunt utilizate pentru a comunica diverse aspecte despre natura, voința, ființa, scopurile, forma și dorințele lui Dumnezeu. Unii autori consideră anumite analogii mai utile decât altele, iar călătoria teologică este una interesantă, care abundă în oportunități de a învăța modul optim de experiență mistică a lui Dumnezeu. Mișcarea catafatică este o mișcare a presupunerilor și a afirmațiilor. Denys Turner scrie următoarele despre teologia catafatică: „Este mintea creștină desfășurând toate resursele limbajului în efortul de a exprima ceva despre Dumnezeu”⁷⁷. Se pot face aceste presupuneri și afirmații în principal datorită rolului lui Dumnezeu ca și Creator al Universului. Pentru că oamenii sunt capabili să perceapă lucrurile create și perceptibile, ei pot face anumite afirmații limitate asupra Creatorului acelor lucruri. Aceste afirmații stau la baza unui cadru teologic catafatic.

Un aspect care trebuie luat în considerare pe parcursul discuției asupra teologiei catafatice este concepția neoplatonistă asupra cunoașterii. Sfântul Dionisie⁷⁸ percepea cunoașterea ca fiind „o întoarcere spre”⁷⁹. Cunoașterea catafatică este astfel percepută nu ca o capacitate de a învăța un aspect sau o teorie, sau ca o capacitate de a enunța adevăruri despre Dumnezeu, ci, mai curând este procesul de a utiliza aceste afirmații ca instrumente pentru întoarcerea spre și alinierea cu Unul. „Aceasta înseamnă că a cunoaște nu înseamnă numai «să înveți

⁷⁷ Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 20.

⁷⁸ După lectura textelor dionisiene cheie din corpus, în special *Despre Teologia mistică*, este ușor să presupunem pripit că Sfântul Dionisie favorizează apofaticul în fața catafaticului. Mai întâi, nu este clar ce rol joacă teologia catafatică în corpus. Pare că rolul său ar fi doar unul subaltern apofaticului. Numeroși învățați dionisieni argumentează că apofaticul și catafaticul sunt la fel de importante, în timp ce ceilalți par să spună că, deși sunt similare, apofaticul deține în mod clar o poziție de importanță prioritară în cadrul corpusului; vezi Adam B. Cleaveland, *Apo(cata)phatic interplay ...*, p. 8.

⁷⁹ Bert Blans, „Cloud of Unknowing: An Orientation in Negative Theology from Dionysius the Areopagite, Eckhart, and John of the Cross to Modernity”, în *Flight of the Gods*, eds. Ilse Nina Bulhof and Laurens ten Kate, Fordham University Press, New York, 2000, p. 62.

Și Platon în *Republica* scrie despre „arta răsucirii gândirii spre Ideea de Bine”. În orice caz, dacă Sfântul Dionisie a cunoscut această sintagmă a lui Platon, e apodictic faptul că i-a dat o coloratură creștină.

ceva despre ceva», ci este un mod de a deveni una cu obiectul orientării, pentru a-l cunoaște mai bine”⁸⁰. A fi capabil să faci declarații și afirmații despre Dumnezeu prin teologia catafatică nu înseamnă că acele declarații rămân declarații ale adevărului final. Totuși, elementul catafatic al teologiei va ajuta (re)orientarea spre Creatorul a toate⁸¹. „A deveni una” înseamnă uniune mistică, afectivă, trăire, iubire etc. nu cunoaștere prin gândire rațională.

Mișcarea catafatică în teologie are trei scopuri principale. Primul, oferă umanității un punct de plecare. Este o dorință primară a umanității de a încerca să-și exprime emoțiile, sentimentele, întrebările și incertitudinile despre Creator, și acel proces începe cu limbajul culturii lor. Limbajul, fiind un produs al creaturilor failibile, nu le va apropia de Creator, dar va ajuta la construirea unui punct de pornire necesar pentru teologie. Al doilea scop, afirmațiile catafatice inițiază procesul dialectic al înțelegerii și nu pot fi separate de teologia apofatică sau negativă: „O teologie a negării, care neagă faptul că anumite aspecte pot fi preconizate despre Dumnezeu, se bazează pe o teologie a afirmației, care, pe un plan mai primar, afirmă anumite realități care țin de Dumnezeu”⁸². În sfârșit, teologia catafatică, dusă la extrem, va permite celor care se angajează în utilizarea sa să experimenteze pe deplin, în cele din urmă, colapsul limbajului. Utilizarea catafaticului ca unic instrument pentru reflecția teologică critică asupra naturii lui Dumnezeu nu este ceea ce solicită Sfântul Dionisie de la cititorii săi. Speranța Sfântului Dionisie este ca acei care îl citesc să înceapă să discute pozitiv despre Dumnezeu; utilizând presupuneri și afirmații la un punct sau altul, își vor vedea ipotezele ca pe ceea ce sunt cu adevărat: simple ipoteze asupra unui Dumnezeu invizibil. „Conform Sfântului Dionisie, vorbirea adevărată despre Dumnezeu este o vorbire care lasă fără replică limbajul uman: unul în fața căruia orice imagine este lipsită de putere”⁸³. La acest moment, se pare că revendicările catafatice deserves apofaticul: sunt un punct de plecare, vor ajunge să fie negate – sunt subalternele negațiilor apofatice. Totuși,

⁸⁰ *Ibidem*, p. 62.

⁸¹ Adam B. Cleaveland, *op. cit.*, p. 3.

⁸² James W. Douglas: „The Negative Theology of Dionysius the Areopagite”, în *DRev*, 81, 1963, p. 116.

⁸³ Bert Blans, *op. cit.*, p. 60.

Sfântul Dionisie a considerat, în mod evident, că afirmațiile catafatice constituiau un aspect important al acestei călătorii teologice: „Dionisie enumeră 52 de nume pentru care poate identifica o sursă scripturistică directă și un grup suplimentar de 17 nume care descriu proprietăți: o listă care, în diversitatea și inventivitatea sa, relevă faptul că hrana contemporană de metafore teologice este doar un terci foarte subțire”⁸⁴. Pe măsură ce examinăm mai atent cele două teologii diferite, începem să înțelegem complexitatea relației lor.

Declarațiile apofatice ale negării și refuzului fac parte din miezul Teologiei Mistice. La nivelul elementar, apofatismul susține că nu se poate exprima pe deplin niciun concept sau percepție a lui Dumnezeu prin limbaj, fie imagini metaforice, aluzii sau afirmații. Teologia apofatică permite negarea și refuzarea oricăror afirmații catafatice, pentru că ele utilizează un instrument limitat pentru exprimarea inexprimabilului: limbajul. Pentru că limbajul, un mod creat de comunicare, este limitat, afirmațiile și credințele cu care venim în contact prin utilizarea sa vor fi și ele limitate. „Este important să recunoaștem limitele limbajului, pentru că ele constituie unul dintre aspectele predominante ale apofaticului: ruptura de granițele și limitele stabilite de constructul uman al limbajului. În timp ce atât teologia apofatică, cât și cea catafatică se bazează pe utilizarea literelor și cuvintelor, scopul suprem al mișcării apofatice în teologie este să treacă dincolo de limbaj în experiența mistică: uniunea extatică, cu Divinul”⁸⁵.

Un alt punct care merită reținut este că discursul apofatic nu se referă la lipsa materialului discursiv. Rămâi fără cuvinte când vorbești despre un pătrat sau un pahar din plastic pentru că în acestea nu este suficientă substanță pentru a capta imaginația mult timp; rămâi fără cuvinte despre Dumnezeu pentru că, cu cât știi mai multe și cu cât vorbești mai mult, cu atât mai mult realizezi cât de inadecvate sunt cuvintele. Dacă, așa cum spune, pe drept cuvânt, Denys Turner⁸⁶, teologia apofatică este „discursul despre Dumnezeu care este eșecul discursului”, este un eșec în sensul în care discursul încetinește până la abandon, într-o venerație în fața prezenței a ceea ce este întotdeauna mai mult decât se poate descrie. Astfel, discursul apofatic ar putea îmbrăca forma unei coborâri de voce, un repaus într-o tăcere

⁸⁴ Denys Turner, *op. cit.*, p. 23.

⁸⁵ Adam B. Cleaveland, *op. cit.*, p. 6.

⁸⁶ Denys Turner, *op. cit.*, p. 20.

impusă. Dar ar putea lua și forma unei explozii discursive, a unui *carnaval* al discursului subminat, limbaj obstrucționat de el însuși sau repetiție fantastică dezmembrată în vortexul supraabundenței divine.

Limbajul apofatic are ca obiectiv nu sentimentele scriitorului, care ar putea fi descrise cu ușurință, ci *realitatea* copleșitoare a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, ar fi o greșeală hermeneutică să citim limbajul mistic într-o manieră pozitivă, reducându-l la un raport direct asupra „lucrurilor” care „s-au întâmplat” – fie în sfera evenimentelor externe, fie în cea a senzațiilor interne. Limbajul mistic „este mai curând ca o lentilă prin care poți vedea ceea ce nu poate fi văzut; nu descrie într-un sens simplu sau direct nici pe Dumnezeu, nici experiențele misticului, ci evocă un cadru interpretativ în care cititorii textului să poată ajunge să recunoască și să participe la propriile întâlniri cu Dumnezeu”⁸⁷.

Dacă scopul teologiei este discursul despre o divinitate care este doar un alt obiect al gândirii umane, chiar dacă definit negativ ca Dumnezeu care este mai mare decât capacitatea de raționare a gândurilor noastre, atunci cu adevărat teologia mistică va deveni o amenințare la adresa oricărei teologii concepute pe aceste criterii. Dar dacă teologia își dorește să vorbească în adevăr despre un Dumnezeu care nu este doar cel mai elevat reper al existenței (care se întâmplă să fie și invizibil), atunci nu-și poate atinge țelul decât prin a ajuta comunitatea la acel moment al întâlnirii cu Dumnezeu, când „supraabundența divină transcende în cele din urmă toate facultățile noastre și ne lasă într-o tăcere atât de totală încât nici admirația, nici adorația, nici disperarea nu mai pot fi distinse una de cealaltă. Este un astfel de moment chiar atât de străin de teologia creștină? Doresc să sugerez că locul de întâlnire pentru perceptivitatea mistică și teologia creștină este singularizat de călătoria de la Ghetsimani prin Golgota”⁸⁸.

În sfârșit, trebuie să înțelegem că relația dintre teologia apofatică și cea catafatică, în special în *Teologia mistică* a Sfântului Dionisie este o relație deloc facilă de înțeles pe deplin. Unii consideră apofaticul și catafaticul ca fiind egale în importanță, nu ca două poziții separate și distincte care sunt în competiție una cu alta: „în consecință, înțelegem cu totul greșit caracterul teologiei negative dacă o privim ca pe o cu-

⁸⁷ Mark M. McIntosh, *Mystical Theology. The integrity of Spirituality and Theology*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998, p. 124.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 123-126.

noaștere care este în competiție cu teologia afirmativă, sau de parcă ar fi ceva care asumă un punct de vedere opus celui al teologiei afirmative și, în special, metafizicii”⁸⁹. Totuși, alți autori consideră că apofaticul își asumă un rol mai important de jucat în această relație. Janet Williams, lector în Studii Religioase la Colegiul Universitar al Regelui Alfred, în Winchester, este un erudit patrolog ce a conchis următoarele despre poziționarea ierarhică a apofaticului: „Și astfel se pare că există un al doilea motiv pentru care negația, în pofida echivalenței sale dialectice cu afirmația, își asumă prioritatea: negația este cea care, dusă suficient de departe, ne amintește de inadecvența nu numai a oricărei imagini despre divin considerată separat, dar și a tuturor, considerate colectiv. Acolo unde afirmația impune riscul de a încălci divinul în conceptualizări, negația ne învață că este transcendent”⁹⁰.

Trebuie să subliniem aici și că apofatismul și mistica se găsesc, în mod inseparabil, împreună. Cuvântul „mistică” este o abreviere a formulei grecești, „teologie mistică”, care formează titlul binecunoscutei scrieri a Sfântului Dionisie Areopagitul. Teologia mistică este baza apofatismului. Este o strânsă legătură dintre teologia mistică și cea apofatică. Fără „mistică”, apofatismul rămâne doar un joc de cuvinte. Din contră, fără apofatism, „mistica” își neagă conținutul și alunecă în misticism, căci experiența mistică nu poate fi niciodată epuizată în formele sale de expresie. În acest fel teologia mistică și apofatică devin aproape sinonime.

Legătura intimă a „misticii” cu apofatismul necesită o explicație adițională, pentru că apofatismul nu însemnează o degenerare în misticism; mai mult, este în mod strâns legat de „mistică”. Hans Küng a remarcat în mod corect că misticismul este un termen extrem de vag. În limbaj popular, „misticism” este adesea asociat cu enigmaticul, ciudatul, misteriosul sau doar cu simpla evlavie”⁹¹.

⁸⁹ John D. Jones, „The Character of the Negative (Mystical) Theology for Pseudo-Dionysius Areopagite”, în *Ethical Wisdom: East and/or West*, editor George F. McLean, Washington, DC: The American Catholic Philosophical Association, 1977, p. 71.

⁹⁰ Janet P. Williams, „The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite”, în *DRev*, 117, Iulie, 1999, p. 159.

⁹¹ Hans Küng, J. von Ess și colab., *Christianity and the World Religions Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, Garden City, NY Doubleday & Company, 1986, p. 169. Asupra diversității definițiilor termenului de „mistică”, vezi W. R. Inge, *Christian Mysticism*, ediția a 7-a, (cea princeps în 1899), London Methuen, 1933, p. 335-348.

I.6.3. Învățătura patristică despre calea apofatică a cunoașterii lui Dumnezeu

Teologul ortodox rus Vladimir Lossky definește apofatismul după cum urmează: „Apofatismul constă în negarea a ceea ce Dumnezeu nu este; se elimină mai întâi întreaga creație, chiar și măreția cosmică a boltei înstelate și lumina inteligibilă a îngerilor din ceruri. Sunt excluse apoi cele mai mărețe atribute: bunătatea, iubirea, înțelepciunea și, în cele din urmă, însăși ființa. Dumnezeu nu este nimic din toate acestea; în natura Sa, este incognoscibilul; El «nu este». Dar aici intervine paradoxul creștin; El este Dumnezeul Căruia îi spun «Tu!», Cel care mă cheamă, Care se relevă pe Sine ca fiind personal, viu”⁹². Utilizând ca exemplu Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom, Vladimir Lossky ne arată că în tradiția patristică, calea apofatică este ascensiunea spre un Dumnezeu personal. În Sfânta Liturghie, anterior momentului împărtășirii, preotul se roagă: „Și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire fără de osândă, să cutezăm a Te chema pe Tine Dumnezeul Cel ceresc, Tatăl, și a zice...”. Și Lossky comentează că textul grecesc spune exact: „Dumnezeu Cel ceresc pe Care nimeni nu-L poate numi, Dumnezeul apofatic ... Ne rugăm deci pentru a avea cutezanța, dar și naturalețea, de a-I spune lui Dumnezeu «Tu»”⁹³.

Așa cum preciza același Begzos, citat de noi în debutul acestui expozeu, caracterul de neconceput al lui Dumnezeu a fost deja menționat de Clement Romanul⁹⁴; pentru Atenagora, Dumnezeu este „de neatins și de neconceput”⁹⁵; și, potrivit lui Teofil al Antiohiei, *forma* lui Dumnezeu este „inefabilă și inexpresibilă, invizibilă ochilor și cărnii”⁹⁶. Clement Alexandrinul a jucat un rol special: „doctrina lui Clement despre Dumnezeu este, de aceea, în mod fundamental, o teologie negativă și aceasta este susținută în mod expres: «Noi nu știm ceea ce este El, ci ceea ce nu este»”⁹⁷. Aici avem prima prezentare

⁹² V. Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, Crestwood (NY), 1978, p. 32.

⁹³ *Ibidem*, p. 32.

⁹⁴ „Apophaticism in the Theology of the Eastern Church ...”, p. 333.

⁹⁵ P. G. VI, col. 908B.

⁹⁶ *Ibidem*, col. 102BC.

⁹⁷ „Dacă, deci, înlăturăm din corpuri și din cele numite necorporale, toate câte sunt inerente lor, ne avântăm spre măreția lui Hristos și de acolo înaintăm cu sfințenie în adânc și ne apropiem de înțelegerea, într-un oarecare chip, a Atotputernicului, cunoscând nu ce este, ci ce nu este”. (*Stromate*, stromata a V-a, 71.3, traducere, cuvânt înainte, note și indici de Pr. D. Fecioru, în col. PSB, vol. 5, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 352).

clară a apofatismului patristic timpuriu. În legătură cu aceasta, Lot-Borodine exclamă: „(Clement) a instituit principiul apofatismului însuși”⁹⁸. Origen este, de asemenea, un partizan al apofatismului, căci subliniază că Dumnezeu este de neconceput și neperceput; niciun cuvânt sau desemnare nu poate reprezenta atributele lui Dumnezeu și Dumnezeu este în mod complet mai presus de spirit și Ființă: „După ce am înlăturat, pe cât ne-a fost cu putință, orice reprezentare corporală a lui Dumnezeu, vom spune cu tot adevărul că, în sinea Lui, Dumnezeu nu poate fi înțeles și nici pătruns de mintea noastră omească. Orice idee ne-am putea face despre El sau oricum ni L-am putea reprezenta, El este cu mult mai presus decât tot ce putem cugeta despre El. E ca și cum am vrea să convingem despre strălucirea puternică a soarelui pe cineva care abia e în stare să suporte pâlپاitul unei scânteii sau licărirea unui opaiț, în ochii lui nemaifiind atâta agerime ca să suporte vreo lumină. N-ar trebui oare să-i spunem acestui om că strălucirea soarelui nu se poate nici compara în tărie și mărime cu ceea ce vede el? Așa se prezintă lucrurile și cu puterea noastră de înțelegere: câtă vreme se află închisă în temnița trupului și a sângelui, ea se năucește și se trândăvește, în urma contactului cu această lume materială și, cu toate că în comparație cu lumea pământească ea e mult superioară, totuși, atunci când vrea să lumineze realitățile netrupești străduindu-se să le înțeleagă, ea abia are putere cât o scânteie sau cât un opaiț. Într-adevăr, cine altcineva ar putea fi atât de desăvârșit între ființele cugetătoare și netrupești, încât să întreacă în chip nespus orice alte realități, dacă nu Însuși Dumnezeu? Dar adâncul ființei dumnezeiești nu-l poate cerceta nici într-un caz mintea omească, oricât ar fi ea de ageră, de limpede ori de curată”⁹⁹.

Pentru Filon iudeul și Origen creștinul, problemele apofatismului se pun pentru întreaga teologie ulterioară. Două tradiții apofatice complet diferite, cea a Vechiului Testament și cea greacă veche, cu figurile lor centrale (Moise și Platon) au trebuit așezate în ordine. Pentru Platon, „apofatismul a avut o bază cosmologico-naturală, în timp ce, pentru Moise, apofatismul se baza pe eshatologie. Porunca împotriva imaginilor constituie granița dintre cele două tradiții apo-

⁹⁸ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Peres grecs ...*, p. 26.

⁹⁹ Origen, *Despre principii*, I, 1, 5, studiu introductiv, traducere, note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, în PSB, vol. 8, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 48-49. A se vedea și Idem, *Contra lui Celsus*, 6, 65; 7, 38.

fatice În tradiția greacă, o astfel de poruncă lipsește și, de aceea, nu există niciun criteriu pentru distincția între teologie și idolatrie. Dumnezeu se amestecă cu zeii. Funcția apofatismului este total diferită: pentru greci era o chestiune metafizică, în timp ce pentru tradiția biblică avea o funcție critică extraordinară. Filosofii înțelegeau apofatismul ca un postulat epistemologic, în timp ce teologii l-au văzut ca un criteriu necesar al adevărului. În era patristică timpurie, problema apofatică a teologiei a fost în mod clar pusă, dar nu rezolvată. Întrebarea crucială a fost: elenism sau creștinism? A fost creștinismul elenizat sau elenismul creștinat? Apofatismul a stat la răscrucea creștinismului și elenismului. Continuitatea aparentă dintre apofatismul grec vechi și apofatismul creștin răsăritean nu ar trebui să acopere discontinuitatea lor fundamentală¹⁰⁰.

Calea apofatică deci nu reprezintă un discurs independent. Trebuie să urmeze calea catafatică, în care Dumnezeu ascuns, locuind dincolo de ceea ce dezvăluie, este și Dumnezeu Care se dezvăluie ca înțelepciune, iubire, bunătate. Apofatismul, conform lui Lossky, subliniază că nu substanța lui Dumnezeu ne este disponibilă, ci comuniunea cu Dumnezeu ne este posibilă prin Revelație¹⁰¹. Acest mod de concepere a apofatismului își are deci rădăcinile la Părinții greci, în principal la Sfântul Grigorie de Nyssa, care este adeseori citat pe această problemă. Totuși, în lucrările ulterioare, Lossky asociază apofatismul mai mult cu Sfântul Dionisie Areopagitul, teologul mistic din secolul al VI-lea. Cu toate acestea, interesul nostru continuă să rezide în situația secolului al IV-lea, în care Sfântul Grigorie de Nyssa urmează tradiția școlii alexandriene, în special, a lui Origen și Clement, și accentuează infinitatea și incomprehensibilitatea lui Dumnezeu. Și totuși, calea apofatică nu este considerată prioritară, ca un tip de

¹⁰⁰ Marios P. Begzos, „Apophaticism in the Theology of the Eastern Church ...”, p. 334.

¹⁰¹ „Astfel, alături de calea negativă, se deschide calea pozitivă, «catafatică». Dumnezeu, Care este Dumnezeul ascuns, dincolo de tot ceea ce Îl revelează, se revelează pe Sine. El este înțelepciune, iubire, bunătate. Dar natura Sa rămâne neștiută în profunzimile sale, și acesta este motivul pentru care se revelează. Memoria permanentă a apofatismului trebuie să rectifice calea catafatică. Trebuie să ne purifice conceptele prin contactul cu inaccesibilul, și să împiedice încătușarea lor în spațiul înțelesurilor lor limitate”. V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier, Paris, 1967, p. 32-33.

cunoaștere superioară, ci este văzută ca un discurs complementar la cel catafatic. După cum susține Lenka Karfíková: „Grigorie nu dorește să dezvolte un sistem al teologiei apofatice exclusiv în sensul declarațiilor personale sau negative, regăsite la arieni. Grigorie respinge în mod explicit «tehnologia» lui Eunomie a declarațiilor negative ca fiind lipsite de sens și spune că declarațiile pozitive au în general prioritate în fața celor negative”¹⁰².

Sfântul Vasile cel Mare stabilea: „Aceasta este cunoașterea ... naturii divine: percepția incomprehensibilității sale”¹⁰³. Bunul său prieten, cu care a păstrat mereu relații de amicitie pilduitoare și afabilitate exemplară, Sfântul Grigorie de Nazianz a comentat un binecunoscut pasaj clasic din Platon¹⁰⁴ după cum urmează: „Este dificil să-l înțelegi pe Dumnezeu și este imposibil să-L concepi în cuvinte ... În opinia mea este într-adevăr imposibil să exprimi (ce este Dumnezeu), dar este și mai dificil să-L înțelegi”¹⁰⁵. Pentru el, baza apofatismului rămâne porunca Vechiului Testament împotriva imaginilor¹⁰⁶. Și Sfântul Epifanie afirmă în acest sens că „erezia” este slujitoarea zeilor, despre este inconștientă¹⁰⁷. Sfântul Ioan Hrisostom, autorul a cinci epistole despre *Incomprehensibilitatea lui Dumnezeu*, susține în mod limpede: „Există o cunoaștere adevărată și anume, ne-cunoașterea”¹⁰⁸. La rândul său, Sfântul Chiril al Ierusalimului menționează: „în

¹⁰² L. Karfíková, *Řehoř z Nyssy*, Oikúmené, Praha, 1999, p. 186 *apud* Ivana Noble, *op. cit.*, p. 340.

¹⁰³ *Epistola* 234, P. G. XXXII, col. 869C; citat și în J. Hochstaffl, *Negative Theologie ...*, p. 108.

¹⁰⁴ *Timaios* 28C: „Deci, despre cer ca întreg – deși i s-ar putea zice și cosmos sau chiar într-un fel mai potrivit – trebuie să cercetăm mai întâi acel lucru, care, așa cum am spus, trebuie cercetat din capul locului cu privire la orice, și anume: este el veșnic, neavând naștere, sau este născut, începând dintr-un început oarecare. Este născut; căci este vizibil, palpabil și are trup, iar toate de acest fel sunt sensibile; și cele sensibile, așa cum am spus, putând fi concepute prin opinia întemeiată pe sensibilitate, au devenire și sunt generabile. Dar, afirmăm că tot ceea ce devine, devine în mod necesar sub acțiunea unei anumite cauze. A găsi pe autorul și pe tatăl acestui univers e un lucru greu, și odată găsit, este cu neputință să-l spui tuturor”. (în vol. *Platon. Opere VII*, traducere de Cătălin Partenie, Editura Științifică, București, 1993, p. 142-143).

¹⁰⁵ Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio* 28, 4, P. G. XXXVI, col. 29C-32A.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 6, P. G. XXXVI, col. 32C.

¹⁰⁷ Sf. Epifanie, *Panarion* 9, 2 P. G. XLI, col. 224BC.

¹⁰⁸ P. G. LV, col. 459.

lucrurile divine este o mare cunoaștere a admite ne-cunoașterea”¹⁰⁹. Cel mai frumos rezumat al apofatismului Bisericii de Răsărit poate fi găsit la Sfântul Ioan Damaschin care afirmă că Dumnezeu este infinit și de neconceput și unicul lucru pe care-l putem înțelege despre El este infinitatea și caracterul de neconceput. Tot ceea ce putem spune în chip pozitiv, presupune nu natura Sa, ci doar ceea ce înconjoară natura Sa¹¹⁰.

Într-adevăr, dacă reprezentanții Bisericii primare au pus problema teologică a apofatismului, cei ai patristicii bizantine au rezolvat-o. Apofatismul grec antic a fost adoptat și, în mod simultan, a fost depășit. A avut loc creștinarea apofatismului grec și nu elenizarea teologiei apofatice biblice. Porunca împotriva imaginilor rămâne operativă la Părinții Bisericii și Moise (nu Platon) este precursorul apofatismului Bisericii de Răsărit. Aceasta poate fi în mod clar văzută în două reprezentări principale ale apofatismului Bisericii de Răsărit, anume, Sfinții: Grigorie de Nyssa și Dionisie Areopagitul.

I.6.4. Teologia apofatică la Sfântul Grigorie de Nyssa

Sfântul Grigorie de Nyssa a pus bazele apofatismului Bisericii de Răsărit¹¹¹. Prin intermediul său, ce a fost mai adânc în mistica platonice a intrat în credința creștină și în gândirea Bisericii de Răsărit, la fel cum prin Fericitul Augustin, în cea de Apus. De asemenea, Sfântul Grigorie „a fost cel care a indicat calea către Areopagit, deși, acesta din urmă, pentru o lungă perioadă l-a *eclipsat* de fapt, mai ales în teologia apuseană, lăsându-l realmente pradă uitării”¹¹².

Acest raționament al lui F. Heiler ar putea trezi impresia că odată cu teologia sa apofatică, care a fost în mod clar pentru prima

¹⁰⁹ P. G. XXXIII, col. 541A; citat în A. Kallis, *Orthodoxie-was ist das?*, Mainz-Grunewald, 1979, p. 44.

¹¹⁰ Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, I, 4 P. G. XCIV, col. 800AB.

¹¹¹ Marios P. Bezgos, *op. cit.*, p. 334-335.

¹¹² F. Heiler, *Die Ostkirchen*, Munich Reinhardt, 1971, p. 281 *apud* Marios P. Bezgos, *op. cit.*, p. 335; a se vedea și L. Thunberg, *Microcosmos and Mediator. The Theological Anthropology of Maximos the Confessor*, Lund: Gleerup, 1965, p. 433. Vezi de asemenea J. Hochstaffl, *Negative Theologie ...*, p. 109-119 și J. Meyendorff, *St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris Seul, 1959, p. 42 sq.

dată exprimată de el, Sfântul Grigorie de Nyssa a introdus o modalitate păgână în Biserică. În realitate s-a întâmplat opusul. Potrivit lui J. Hochstaffl adevărul ar fi următorul: „Grigorie de Nyssa se pare că a fost unul dintre primii care a găsit transcris în Decalog un concept al teologiei negative ... Grigorie a descoperit în Decalog o înțelegere a teologiei negative care a radicalizat și a depășit neoplatonismul”¹¹³. În lucrarea sa principală asupra apofatismului, *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie de Nyssa scrie: „Dacă cineva cere o explicație, o parafrază conceptuală și o expunere a naturii divine, noi nu vom nega că nu înțelegem nimic dintr-o astfel de știință. Numai aceasta mărturisim, că, corespunzător naturii sale, nu este posibil de a atinge nelimitatul prin gândirea compusă în cuvinte”¹¹⁴. Pentru aceasta, Sfântul Grigorie oferă următoarea explicație. Divinul este prin natura sa dătător-de-viață. Totuși caracteristica naturii divine este de a transcende toate caracteristicile. De aceea, cel care crede că Dumnezeu este ceva care poate fi cunoscut, nu are viață, deoarece el s-a întors de la adevărata Ființă la ceea ce el consideră că are existență prin intermediul percepției. Ființa autentică este viață autentică. Această Ființă este inaccesibilă cunoașterii. Deci, natura de viață-dătătoare transcende cunoașterea. Nu stă în natura a ceea ce nu este viață să fie cauza vieții. Deci, dorința spre care a năzuit Moise este satisfăcută tocmai prin aceea că o lasă nesatisfăcută¹¹⁵.

Unii teologi susțin că Sfântul Grigorie se situează în cadrul tradiției filosofilor și teologilor creștini care au utilizat temele platonismului mijlociu și ale plotinismului, mediate de Filon din Alexandria și exegeza sa asupra textelor Vechiului Testament¹¹⁶. Și, deși nu găsim la

¹¹³ J. Hochstaffl, *Negative Theologie ...*, p. 117-149; Bernard McGinn susține că Sfântul Grigorie de Nyssa a pus bazele primei teologii creștine negative sistematice (*The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism ...*, p. 141).

¹¹⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *De Vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 297-430.

¹¹⁵ *Ibidem*, col. 404B.

¹¹⁶ Carabine susține că volumul de cunoștințe posedat de Sfântul Grigorie asupra platonismului mediu și asupra lui Plotin a fost mijlocit de școala alexandrină de exegeză, de Origen în mod deosebit, prin Sfântul Atanasie, Sfântul Grigorie de Nazianz și fratele său, Sfântul Vasile cel Mare. A se compara cu cunoștințele directe prezentate în surse din literatura mai veche: J. Daniélou, „Grégoire de Nysse et le néo-Platonisme de l'école d'Athènes”, în *REG*, 80, 1967, p. 395-401 & P. Courcelle, „Grégoire de Nysse lecteur de Porphyre”, în *REG*, 80, 1967, p. 402-406.

Sfântul Grigorie referințe explicite la aceste surse¹¹⁷, aplicarea de către el a perspectivelor autorilor menționați este cumva mai radicală decât vom găsi, spre exemplu, la Sfântul Iustin Martirul și Filosoful sau Clement din Alexandria. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful (cca 110-165) evidențiază transcendența lui Dumnezeu în dauna antropomorfismului, dar susține și că transcendența divină nu poate fi despărțită de imanența divină. El afirmă că limbajul pe care îl utilizăm referitor la Dumnezeu nu explicitează cine este Dumnezeu în esența Lui, ci mai curând se bazează pe lucrările lui Dumnezeu, astfel Îl cunoaștem pe Dumnezeu ca Tatăl, Creatorul, Domnul etc. Identificăm la Sfântul Iustin două concepte cheie ale teologiei negative, compri-mate, și anume, lipsa numelui și inefabilitatea lui Dumnezeu. Clement din Alexandria (cca. 155-220) asociază transcendența lui Dumnezeu cu Întruparea. Avansează o prezentare mai sistematică decât a Sfântului Iustin. D. Carabine exprimă astfel acest concept: „Putem ști ce Dumnezeu nu este (nu ce este) ...”¹¹⁸. Metoda de abstracție a lui Clement (ἀφαίρεσις), prezentată în *Stromate*, constă din trei stadii ale căii spre înțelepciune: iluminarea (obținută prin instrucție); purificarea (obținută prin confesiune); și contemplarea (obținută prin analiză)¹¹⁹. Natura divină transcendentă ni se face cunoscută prin slavă și prin Logos¹²⁰. Această concluzie deschide ușa teologiei trinitariene mai explicite a Capadocienilor, în cadrul căreia relațiile dintre natura transcendentă necunoscută a lui Dumnezeu și prezența immanentă cognoscibilă a lui Dumnezeu sunt revizuite.

Gândirea teologică a Părinților Bisericii s-a dezvoltat deci pe baza formulării apofatice a Sfântului Grigorie de Nyssa. El a rezumat

¹¹⁷ A se vedea D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena ...*, p. 223-233; E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr: An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaic Influences*, Philo Press, Amsterdam, 1968; D. W. Palamer, „Atheism, Apologetic, and Negative Theology in Greek Apologists of the Second Century”, în *VC*, 37, 1983, p. 234-259; R. Price, „Helenisation and Logos Doctrine in Justin Martyr”, în *VC*, 42, 1988, p. 18-23.

¹¹⁸ D. Carabine, *op. cit.*, p. 229.

¹¹⁹ A se vedea *Stromate*, V.10-11, în *vol. cit.*, p. 316-317.

¹²⁰ A se vedea Carabine, *op. cit.*, p. 232. A se compara cu învățătura Sfântului Irineu asupra Sfintei Treimi, unde Fiul și Duhul Sfânt sunt simbolizați prin cele două mâini ale lui Dumnezeu, și cu învățătura capadociană asupra Sfintei Treimi.

apofatismul său în cuvintele următoare: „Mai întâi, învățăm ceea ce este necesar de a ști despre Dumnezeu: această cunoaștere consistă în neaplicarea asupra Lui a nimic care să poată fi cunoscut prin puterea concepției umane”¹²¹. Tot el adaugă în alt loc: „Conceptele generează idoli ai lui Dumnezeu, numai mirarea (uimirea) înțelege ceva”¹²². Gândirea Sfântului Grigorie trebuie caracterizată ca apofatică și aceasta rezultă clar din faptul că derulează ceea ce D. Carabine a numit „triplul *manifest* al teologiei apofatice”: că Dumnezeu este inefabil, de nenumit și incognoscibil¹²³. Raoul Mortley, care confirmă și el că Sfântul Grigorie „ajunge la postulatul de teologie negativă”, conchide totuși că la Sfântul Grigorie „nu există o teologie a negației”¹²⁴.

Teologia Sfântului Grigorie este *apofatică*, în sensul că apofaticul este un „instrument” sistematic în lucrările sale, ca parte a unui sistem speculativ pe care a încercat să-l construiască într-o manieră coerentă pentru a sprijini mărturisirea trinitariană. Un fapt universal acceptat este că gândirea Sfântului Grigorie manifestă teologia negativă, dar este mai greu să definim la ce ne referim exact atunci când atașăm conceptul de apofatic gândirii sale. Examinând *teologia apofatică* la Sfântul Grigorie, realizăm că ne confruntăm cu două noțiuni. În primul rând, deși Sfântul Grigorie este familiar cu utilizarea lui *alpha privativ* ca tehnică lingvistică sau epistemologică¹²⁵ și în mod cert favorizează limbajul negativ în asociere cu Dumnezeu, nu elaborează și nici nu angajază o *metodă lingvistică* formal cunoscută ca *apofatic*¹²⁶.

¹²¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 377C.

¹²² *Ibidem*, col. 377B.

¹²³ *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain, 1995, p. 249.

¹²⁴ *From Word to Silence*, II, Bonn, 1986, p. 144, 191. A se vedea și Ari Ojell, „Apophatic Theology”, în *BDGN*, p. 68.

¹²⁵ *Contra Eunomium*, P. G. XLVI, col. 40.

¹²⁶ Ca prefix, *alfa privativ* imprimă un sens negativ unui cuvânt, iar greaca teologică din perioada târzie abundă în cuvinte în *alfa*: e.g., despre Dumnezeu se spune că este de nenumit, de negrăit, invizibil, nenăscut etc. Alături de această proliferare a lui *alfa* negator vine și dezvoltarea sistematică a *teologiei negației* – și cele două fenomene trebuie considerate împreună. *Alfa* asociat cu *teologia negativă* este descris ca *alfa στερητικον* (*privativ*) și denotă absența unei calități date. Însă același prefix are și o altă întrebuințare și este etichetat ca *alfa αθροιστικον* – *acumulativ*. De aceea, prefixul în discuție poate exprima atât *îndepărtarea*, cât și *multiplicarea* caracteristicilor. (R. Mortley, „The Fundamentals of the Via Negativa”, în *TAJP*, vol. 103, Nr. 4, 1982, p. 429-430. A se vedea și Drd. Daniel Jugrin, *op. cit.*, p. 429.

Acest aspect va constitui contribuția ulterioară a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul la teologia creștină. Ca urmare, metoda lingvistică nu poate fi concepută ca „element constitutiv” al sistemului său apofatic. În al doilea rând, apofaza, ca instrument sistematic la Sfântul Grigorie, pare să funcționeze ca un principiu teoretic comprehensiv, unul care se înalță pe o bază exegetică, dar are și dezbaterile trinitariene ca important context pentru elaborări sistematice suplimentare.

Fundamental, Sfântul Grigorie prezintă ca premisă biblică faptul că ființa divină nu poate fi cunoscută – acesta fiind un adevăr teologic descoperit de teologi ca Avraam, David, Moise, Pavel și Ioan. Sarcina practică a Sfântului Grigorie este să arate, prin recursul la o metodă științifică, modul în care principiile rațiunii, mai ușor evidente și mai accesibile vin în sprijinul mărturiilor evanghelice asociate incognoscibilității esenței lui Dumnezeu. Acest proces de avansare a dovezilor științifice asupra incognoscibilității fundamentale a lui Dumnezeu – angajat ulterior în vederea fundamentării științifice a argumentării trinitariene – produce în realitate ceea ce poate fi denumit prin sintagma „elementele constitutive ale sistemului apofatic” la Sfântul Grigorie de Nyssa.

Dumnezeu, Cel ce este (Ieș. 3,14), așa cum este conceput de Sfântul Grigorie, nu este *mai presus de ființă*, ci mai presus de orice ființă creată – El este realitatea supremă a ființei. A discuta ființa lui Dumnezeu înseamnă a discuta *realitatea și existența* unei *naturi dinamice* transcendente – nu doar vreo esență abstractă care ar exista separat, din perspectiva puterii pe care o are, prin exercițiul căreia este arătată această existență¹²⁷.

Importanta contribuție a Sfântului Grigorie de Nyssa la tradiția apofatică dezvoltă abordările anterioare pe fundalul teologic complex al secolului al IV-lea. Astfel, nu este surprinzător că unul dintre obiectivele principale ale Sfântului Grigorie este, așa cum am precizat, de a se opune tradiției ariene¹²⁸, care susținea că negativul este superior

¹²⁷ Ari Ojell, „Apophatic Theology ...”, p. 68-69.

¹²⁸ Aceasta include ereziile lui Arie și ale lui Eunomie. Susținerea lui Arie că există o diferență esențială între natura nenăscută a Tatălui și natura născută a Fiului (respinsă de Sinodul de la Niceea din anul 325) este dusă la extrem prin afirmația lui Eunomie că „nenăscut” înseamnă nu numai caracteristica fundamentală a lui Dumnezeu, dar și esența lui Dumnezeu (οὐσία).

pozitivului când ne referim la discursul despre Dumnezeu. Totuși, Sfântul Grigorie adoptă o abordare mai radicală, care îi permite să susțină o concepere non-ierarhică a Sfintei Treimi. Și totuși, nu dorește să elaboreze o mai bună modalitate de a vorbi despre Dumnezeu, ca și cum așa ceva ar invalida poziția ariană. Ci mai curând, recunoaște limitele limbajului pozitiv și ale limbajului negativ referitor la Dumnezeu, din moment ce niciunul dintre aceste limbaje nu poate spera să înțeleagă pe deplin un Dumnezeu în cele din urmă incomprehensibil.

Astfel, pentru el, abordarea apofatică este o salvagardare împotriva oricărei tentații de a gândi că Dumnezeu poate fi definit de vreun sistem, fie el pozitiv sau negativ. În schimb, el percepe necesitatea de a poseda o pluralitate a discursurilor. Niciun discurs prin el însuși, nici chiar suma tuturor discursurilor, nu va fi capabil să definească sau să surprindă realitatea lui Dumnezeu. Cu toate acestea, acceptând această pluralitate a discursului, validitatea parțială a fiecărui discurs poate fi recunoscută și valorificată. În ultimă instanță, chiar pluralitatea ne va păzi de pericolul de a gândi că Dumnezeu a fost deplin înțeles¹²⁹. În acest sens am dori să argumentăm că Sfântul Grigorie se situează în tradiția apofatică și utilizează discursul apofatic în unele dintre principalele lui lucrări. Astfel, el își aduce contribuția la cunoașterea (necunoașterea) noastră legată de Dumnezeu, și aceasta reprezintă un pas necesar în introducerea conversiei¹³⁰, un complement necesar al oricărei căi spre cunoaștere și împărtășire.

¹²⁹ A se vedea Karfíková, *op. cit.*, p. 196, în *vol. cit.*, p. 340; a se compara cu M. Begzos, „Apophatische Theologie und Ekklesiologie”, în *Verborgener Gott - verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen*, Ed. J. Brosseder, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, 2001, p. 26-33.

¹³⁰ Bernard Lonergan definește conversia în următorul mod: „Conversia se referă la mișcarea de la un set de rădăcini la altul... Se manifestă numai în măsura în care omul descoperă ce este neautentic în el însuși și se îndepărtează de acest aspect, în măsura în care descoperă că plinătatea autenticității umane poate exista și o îmbrățișează cu întreaga-i ființă”. (*Method in Theology*, Darton Longman and Todd (publishers), London, 1972, p. 271). Atunci, conversia prezintă trei aspecte; vorbește despre conversia religioasă, morală și intelectuală, dar nu de conversii diferite. Conversia este un proces holistic care are loc la nivelul rădăcinilor umanității noastre, unde putem fi întârșiți de întâlnirea cu Dumnezeu. A se vedea Lonergan, *op. cit.*, p. 270.

Sfântul Grigorie subliniază incognoscibilitatea esenței lui Dumnezeu (οὐσία) și, totuși, abordabilitatea sau, mai bine spus, cunoașterea lui Dumnezeu prin energiile sau lucrările Sale (ἐνέργειαι). Aceasta ne ajută la construirea unei teologii trinitariene consistente, dezvoltând și o altă temă de importanță majoră pentru Sfântul Capadocian, și anume cea a progresului spiritual în ascensiunea noastră spre Dumnezeu. Acest progres, la Sfântul Grigorie, este obținut prin ἀφαίρεσις¹³¹, dar Sfântul Grigorie merge mai departe și subliniază că această călătorie este una nesfârșită, că procesul nu se finalizează niciodată, nici chiar când sufletul se bucură de repausul ceresc. Sufletul nu poate niciodată cunoaște esența lui Dumnezeu, așa cum nu poate cunoaște niciodată esența sinelui. Sfântul Grigorie susține că acesta nu este un dezavantaj. Progresul spiritual nu se referă la situarea sufletului uman și a cunoașterii sale în centrul acestui proces, ci la descoperirea imaginii frumuseții necreate a lui Dumnezeu în suflet. În mod similar, nu ne străduim să *stăpânim* esența lui Dumnezeu, ci să ne împărtășim de bunătatea lui Dumnezeu, relevantă în istoria mântuirii. După cum vom vedea în unul dintre capitolele următoare, atunci când vom dezbate etapele vieții spirituale, putem identifica la Sfântul Grigorie o asemănare tematică cu principiile lui Plotin, de κάθαρσις¹³², ἀνάμνησις¹³³ și μέθεξις¹³⁴, deși lipsesc referințele explicite. Aceste principii fac posibilă aplicarea ἀπόφασις-ului nu numai la modurile noastre de cunoaștere, ci și la întregul domeniu al vieții religioase, morale și intelectuale. Aici, Sfântul Grigorie poate constitui o importantă sursă de inspirație pentru teologiile holistice ale conversiei, ca și pentru teologiile și filosofii care restaurează unitatea dintre mistic și practic¹³⁵.

Teologia trinitariană gregoriană în apărarea non-subordonării exclude noțiunea de ierarhie, în schimb, pledează pentru *conceperea*

¹³¹ ἀφαίρεσις = abstracție, separare; Francis E. Peeters, *Termenii filozofiei grecești*, traducere de Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1997, p. 40.

¹³² Κάθαρσις = ușurare purificatoare, purificare; *eodem loco*, p. 144.

¹³³ ἀνάμνησις = reamintire, rememorație; *eodem loco*, p. 36.

¹³⁴ Μέθεξις = participare; *eodem loco*, p. 170.

¹³⁵ Acest domeniu este explorat în detaliu în volumul alcătuit de Ivana Noble, *Accounts of Hope: Problem of Method in Postmodern Apologia*, Peter Lang, Bern, Berlin, Bruxelles, 2001.

Sfintei Treimi pe baza relațiilor interioare dintre egali. Considerăm că aici se poate discuta și mai mult și putem spune că, dacă suntem creați după chipul lui Dumnezeu, străduința noastră de a recupera acel chip implică și această egalitate radicală cu ceilalți, care se exprimă prin solidaritate crescută cu ceilalți. Conceptul ierarhiilor cerești și pământești elaborat ulterior de Sfântul Dionisie Areopagitul nu posedă o analogie la Sfântul Grigorie, al cărui apofatism nu oferă nicio cunoaștere privilegiată (spre deosebire de Eunomie), niciun acces privilegiat la cunoaștere (spre deosebire de Sfântul Dionisie). Ci mai curând, abordarea Sfântului Grigorie oferă o corecție binevenită a concepțiilor existente privind cunoașterea, dar și spiritualitatea, eclezialitatea, moralitatea și politica, chiar dacă trebuie notat că, în special în ce privește politica, Sfântul Grigorie nu a reușit întotdeauna să ne furnizeze exemple practice ale aplicării acestei măsuri corective¹³⁶. Totuși, ceea ce ne-a dăruit se constituie în instrumente teoretice utile, o exegeză inspiratoare, învățăminte trinitariene și recomandări pentru progresul spiritual.

Ajutându-ne, în continuare, de opera Sfântului Grigorie, cu precădere de lucrarea *Contra Eunomium*, precum și de studiul lui Ari Ojell¹³⁷, putem concluziona că există patru elemente speculative care constituie sistemul apofatic al marelui capadocian. Primul element este constituit dintr-un argument ontologic care privește distincția dintre creat și necreat, prin care argumentează în favoarea unei diferențe ontologice fundamentale între ființa umană și Dumnezeu, cu implicații epistemologice semnificative. Conform Sfântului Grigorie, întregul ordin creat este conectat în separație, diferență, intervale, limite și discontinuitate în raport cu timpul și spațiul, adică, în διάστημα, sau reprezintă διάστημα însăși și întotdeauna în starea de devenire. Din contra, nu există o διάστημα sau devenire în Dumnezeu; nici nu i se aplică spațiul sau timpul Creatorului spațiului și timpului. Omul este κτιστον și διαστηματικον, ființă creată și diastemică, natură mixtă de inteligibil și sensibil, spirit și corporalitate, care trăiește după limitele sale finite; Dumnezeu este ἀκτιστον și ἀδιάστατον, Ființă

¹³⁶ Sunt bine cunoscute problemele pe care le-a avut Sfântul Grigorie datorită încercărilor sale de a interveni în chestiuni eclesiastico-politice.

¹³⁷ Publicat în *BDGN*, p. 69-73.

necreată și nediastemică, natură spirituală, inteligibilă, totală care nu are limite. Rațiunea umană, care lucrează după propria constituție diastemică și percepe doar lucruri care sunt ca ea, nu poate înțelege ființa și natura divină, în care nu există extensii sau limite spațiale sau temporale – natură care trebuie înțeleasă din toate punctele de vedere ca ἄπειρον, infinită.

În omilia a VII-a a lucrării *In Ecclesiasten*, Sfântul Grigorie de Nyssa precizează următoarele: „... (să ne închipuim o stâncă oarecare, de jos părănd a sta în picioare, iar în capătul de sus dându-ți impresia c-ar avea o frunte teșită și aplecată ca o sprânceană deasupra apei). Așadar, cam ceea ce se poate întâmpla celui care atinge cu vârful piciorului colțul ieșit al stâncii aplecate spre valuri, dar nu ajunge pe ce să-și poată așeza piciorul și nici de ce să se prindă cu mâinile, același lucru îl poate păți sufletul celui care, căutând să străbată prin spațiile de timp dintre veacuri, vrea să ajungă la *Ființa de dincolo de veacuri*, cale care nu poate fi măsurată prin intervale de timp și care nu se poate sesiza nici în spațiu, nici în timp, nici prin măsură, nici prin altceva de acest fel, ceea ce însemnează că *Ființa de dincolo de spațiu și de timp* nu poate fi cuprinsă de cugetarea noastră care nereușind să sesizeze nicio cale de cunoaștere, amețește, se încurcă și se tulbură, negăsind în acest scop alt mijloc decât să se întoarcă la ceea ce este apropiat firii ei, socotindu-se mulțumită doar cu constatarea că Cel ce este mai presus decât firea noastră e *cu totul altceva* decât lucrurile care pot fi cunoscute”¹³⁸.

¹³⁸ ἄλλ' ὥπερ ὁ ἐπὶ τινος εὐρεθεὶς ἄκρω ρείας (ὑποκείσθω δὲ πέτρα τις εἶναι λεία καὶ ἀπότομος, κάτωθεν ἐν ὀρθίῳ τε καὶ περιεξεσμένῳ τῷ σχήματι εἰς ἄπειρον μῆκος ἀνατεινομένη καὶ ἄνωθεν ἐπὶ τοῦ ὕψους τὴν ἄκραν ἐκείνην ἀνέχουσα τὴν ἐν τῇ προβολῇ τῆς ὀφρύος εἷς τι βάθος ἀχανὲς κατακλύπτουσιν). ὅπερ οὖν εἰκὸς παθεῖν τὸν ἄκρω τῷ ποδὶ τῆς ἐπινευούσης τῷ βάθει ῥαχίας ἐπιψαύοντα καὶ οὐδεμίαν ἔτι οὔτε τῷ ποδὶ βάσιν οὔτε τῇ χειρὶ ἀντίληψιν ἐξευρίσκοντα, τοῦτό μοι καὶ ἡ ψυχὴ παρελθοῦσα τὸ ἐν τοῖς διαστηματικοῖς νοήμασι βάσιμον ἐν τῇ ζητήσει τῆς προαιωνίου τε καὶ ἀδιαστάτου φύσεως πάσχει. οὐκ ἔχουσά τι, οὐ περιδράζεται, οὐ τόπον, οὐ χρόνον, οὐ μέτρον, οὐκ ἄλλο τι τοιοῦτον οὐδέν, ὃ δέχεται τῆς διανοίας ἡμῶν τὴν ἐπίβασιν, ἀλλὰ πανταχόθεν τῶν ἀλήπτων ἀπολισθαίνουσα ἰλιγγιᾷ τε καὶ ἀμυχανεῖ καὶ πάλιν πρὸς τὸ συγγενὲς ἐπιστρέφεται, ἀγαπῶσα τοσοῦτον μόνον γνῶναι περὶ τοῦ ὑπερκειμένου, ὅσον πεισθῆναι, ὅτι ἄλλο τι παρὰ τὴν τῶν γινωσκομένων φύσιν ἐστί; Sf. Grigorie de Nyssa, *Comentariul la Ecclesiast*, traducere și note de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în col. PSB, vol. 30, Editura IBMBOR, București, 1998, p. 266.

Al doilea element se atașează direct primului și conduce la al treilea; ne referim la teoria limbajului Sfântului Grigorie (→ filosofia limbajului, semantica trinitariană), adică argumentul lingvistic. Limba este o categorie inevitabilă a întregului discurs teologic și nu poate fi eludată prin speculație teologică. Este un mediu necesar prin care sunt exprimate și comunicate gândurile. Expresia credinței creștine, mărturisirea trinitariană, este la fel de legată de limbaj ca orice altă formă verbală sau literală de comunicare. Este astfel absolut necesar să definim puterile și limitele limbajului ca indicator real al concepțiilor corecte despre divin. Și în esență, acestei probleme îi dedică Sfântul Grigorie cea de-a doua carte a lucrării *Contra Eunomium*.

După marele capadocian, limbajul aparține ordinului creat, diastemic. Limbajul, conceput ca mai curând convențional decât ontic de către Sfântul Grigorie¹³⁹ nu este un dar dat de Dumnezeu ca atare, cu concepte date – ci *se bazează* pe un dar dat de Dumnezeu, ἐπίνοια, facultatea raționamentului abstract¹⁴⁰. Limbajul este, în esență, un instrument uman și un produs realizat de om; așa cum ființa umană însăși este o combinație de suflet și trup, tot așa limbajul este adaptat să lucreze ca mediu într-o asemenea realitate mixtă, pentru că își regăsește structura naturală în corporalitate. Dumnezeu, Care este o natură continuă, în totalitate spirituală, inteligibilă și necorporală, nu are nevoie de limbaj; nici nu poate fi circumscris, conform naturii Sale esențiale, prin mijloacele limbajului¹⁴¹; natura divină *este* absolut de nenumit, putând fi indicată doar spunând că este deasupra oricărui nume¹⁴².

¹³⁹ *Contra Eunomium* II, GNO I, 125 262,16-28; 174 275,18-24; 252-261 299,28-302,29; 282-288 309,16-311,17; 395-402 341,22-344,3; 543-553 385,1-388,24.

¹⁴⁰ *Ibidem*, II, GNO I, 181-186 277,7-278,26.

¹⁴¹ *Ibidem*, II, GNO I, 207-210 287,13-286,23; 390-393; 340,9-341,16; 553 388,14-24.

¹⁴² Niciun termen nu este potrivit să se aplice lui Dumnezeu. Deci, în final, calea cea mai bună de urmat în această privință este tăcerea. Aceasta o subliniază în opera *In Ecclesiasten* 7.415: ὅταν μὲν περὶ τῆς οὐσίας ἡ ζήτησις ᾗ, καιρὸς τοῦ σιγᾶν, ὅταν δὲ περὶ τινος ἀγαθῆς ἐνεργείας, ἧς ἡ γνώσις καὶ μέχρις ἡμῶν καταβαίνει, τότε λαλεῖν τὰς δυναστείας, ἐξαγγέλλειν τὰ θαύματα, διηγέσθαι τὰ ἔργα, μέχρις οὗτου κεχρῆσθαι τῷ λόγῳ; „când se vorbește despre Dumnezeu și se întreabă în ce constă ființa Lui, atunci *vremea este să taci*, în schimb când e vorba de oarecare lucrare sfântă, a cărei cunoaștere se coboară chiar și la noi, atunci e *vreme să vorbești* și să te folosești de grai, despre puterile ei, să vestești minunile ei, să istorisești faptele ei”. (vezi *trad. rom.*, Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în PSB, vol. 30, p. 267). Vezi și *Contra Eunomium* I, GNO I, 683 222,15-27.

Denumirile și atributele pe care I le aplicăm lui Dumnezeu trebuie să aibă un alt punct de referință, pentru că rămân conceptual valide, atunci când ne referim la divin. „Ceea ce exprimăm cu adevărat prin cuvinte, după Sfântul Grigorie, sunt gândurile care, la rândul lor, sunt constructe mentale ale experienței”¹⁴³.

Cel de-al treilea element al sistemului apofatic al Sfântului Grigorie este această distincție, dar nu separare, οὐσία- ἐνέργεια, utilizată ca argument epistemologic care furnizează dinamica fundamentală pentru întregul sistem. În acest mod, se arată cum οὐσία și ἐνέργεια lui Dumnezeu sunt epistemologic asociate în distincția lor și ce tip de cunoaștere de Dumnezeu este posibilă. Conform Sfântului Grigorie, οὐσία și ἐνέργεια lui Dumnezeu coexistă¹⁴⁴. Ca urmare, din modul de operare pe care îl cunoaștem, putem deduce că există o esență lucrativă; dar nu putem deduce din aceasta ce este această esență, în ea însăși¹⁴⁵.

Când începem să speculăm, în special în legătură cu probleme care privesc doctrina Bisericii, trebuie să fim conștienți de principiul apofatic care condiționează în mod necesar aceste speculații. Acest principiu nu este imediat evident, dar poate fi cunoscut din scrierile Sfintei Scripturi, după care esența lui Dumnezeu este dincolo de atingerea rațiunii umane și nu poate fi descrisă¹⁴⁶. Dar chiar și atunci când centrul atenției este corect identificat, tot rămân foarte multe de învățat, lucruri care constituie cunoașterea corectă și modalitățile adecvate de a vorbi despre El, fără iluziile de a consacra esența lui Dumnezeu ca punct direct de referință. Ἐνέργεια lui Dumnezeu, cu ajutorul căreia este cunoscut Dumnezeu, se manifestă și în *înțelepciunea, bunătatea și puterea Sa*¹⁴⁷. Acestea sunt aspectele pe care suntem invitați să le explorăm cu facultățile noastre sufletești.

Cel de-al patrulea element al sistemului apofatic al Sfântului Grigorie constă într-un argument ce face referire la bunătatea și puterea lui Dumnezeu. Bunătatea și puterea adeseori formează o pereche – sau sunt discutate în același context – în argumentarea

¹⁴³ *Contra Eunomium* II GNO I, 168 273,26-274,5; 400-401 343,7-25, 572-580 393,14-395,29.

¹⁴⁴ *Ibidem*, I, GNO I, 207-211 87,3-88,17.

¹⁴⁵ *Ibidem*, II, GNO I, 71 247,4-248,3; *Ibidem*, III, GNO II, 4, 8 188,11-26.

¹⁴⁶ *Ibidem*, II, GNO I, 97-105 255,1-257,25.

¹⁴⁷ *Ibidem*, II, GNO I, 78-81 249,26-250,28; 102-105 256,15-257,25.

Sfântului Grigorie¹⁴⁸. Dumnezeu trebuie conceput ca bun și puternic prin *natura* Lui¹⁴⁹: Esența puterii și bunătății lui Dumnezeu nu este altceva decât esența lui Dumnezeu. Astfel, deși argumentul ontologic pentru incomprehensibilitatea naturii lui Dumnezeu este destul de categoric la Sfântul Grigorie, această perspectivă *poate fi* totuși *atacată* prin recursul la argumentul că se poate ajunge la cunoașterea esenței lui Dumnezeu prin contemplarea bunătății și puterii sale – din moment ce la Sfântul Grigorie, acestea sunt înțelese ca și co-naturale și co-raționalizabile.

Sfântul Grigorie se confruntă cu această provocare în primul volum al lucrării *Contra Eunomium* arătând că bunătatea și puterea lui Dumnezeu nu pot fi limitate de nicio forță opozabilă internă sau externă – ci sunt nelimitate, și pe cale de consecință, infinite¹⁵⁰. Pentru că sunt infinite, nu pot fi circumscrise și, prin urmare, înțelese întru totul, pe baza rațiunii discursive¹⁵¹. Se poate progresa în cunoașterea lui Dumnezeu prin contemplație, în măsura în care ne împărtășim de perfecțiunea lui Dumnezeu – dar oricât am învăța, descoperim întotdeauna că este infinit mai puțin decât dorim să cunoaștem¹⁵². În ultimă instanță, ființa umană rămâne incapabilă să-L definească pe Dumnezeu pornind de la natura sa fundamentală – ca atare, trebuie să tacă¹⁵³. Cu alte cuvinte: omul trebuie să renunțe la limbaj – care este exact înțelesul cuvântului „apofază”. Aceasta nu este o concluzie pur negativă, pentru că, prin acceptarea propriei incapacități, ființa umană descoperă uniunea personală cu Dumnezeu, după cum arată în mod clar Sfântul Grigorie în spiritualitatea și mistica sa.

În concluzie, acestea patru, (1) separația între creat și necreat, (2) teoria limbajului, (3) distincția dar nu separarea οὐσία/ἐνέργεια și (4) argumentul privind bunătatea și puterea lui Dumnezeu, sunt elemente care constituie un sistem care trebuie denumit *apofatic*. Din

¹⁴⁸ A se vedea, spre exemplu, descrierea înălțării lui Avraam în *Contra Eunomium* II, GNO I, 89 252,24-253,17.

¹⁴⁹ *Ibidem*, I, GNO I, 233-235 95,5-25; 276 107,4-10, 334-339 126,8-127,26; *Ibidem*, III, GNO II, IX 6 265,32-266,9.

¹⁵⁰ *Ibidem*, I, GNO I, 167-170 77,1-26.

¹⁵¹ *Ibidem*, I, GNO I, 365-369 134,27-136,7.

¹⁵² *Ibidem*, I, GNO I, 288-291 111,17-112,20.

¹⁵³ *Ibidem*, I, GNO I, 314 120,1-12; *Ibidem*, II, GNO I, 105 257,14-25.

punct de vedere filosofic, trebuie numit apofatic pentru că depinde de o axiomă conform căreia ființa lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută; este numit sistem în sensul științific, pentru că axioma este înconjurată de argumente științifice, universale și interconectate care demonstrează de ce este așa; și este un sistem apofatic, pentru că realizează concepții care manifestă apofatismul Sfântului Grigorie. În sfârșit, acest sistem apofatic este în esență unul teologic, mulțumită motivației sale: intenționează să stabilească punctele primare de plecare pentru înțelegerea logicii inerente a mărturisirii trinitariene care trebuie acceptată prin credință – care ea, singură, conform Sfântului Grigorie, este capabilă să ghideze rațiunea spre concepții sau înțelegeri corecte asociate divinului.

Ca o concluzie la cele menționate mai sus, putem preciza fără nicio ezitare că Sfântul Grigorie de Nyssa reprezintă un punct de cotitură în tradiția apofatică.

CAPITOLUL II

Învățătura despre îndumnezeirea omului de la Părinții Apostolici până în secolul al IV-lea

II.1. Conceptele de ὁμοιός și μεθεξής. Dobândirea asemănării cu Dumnezeu în lumea greco-romană

În cazul Sfinților Părinți greci, semințele unei doctrine a îndumnezeirii regăsite în Noul Testament au căzut pe un teren cu atât mai fertil, tocmai pentru că locul fusese pregătit pentru a le primi și a le face să rodească, prin concepțiile religioase și filosofice păstrate din gândirea elenistică. De asemenea, nefiind mulțumiți doar cu popularizarea aproape unanimă, deși, uneori, doar de o manieră implicită, a realității îndumnezeirii creștinului, ei s-au preocupat încă de timpuriu de descrierea căilor care făceau posibilă aceasta. Această muncă de elaborare, care se întinde pe durata a aproximativ șapte secole, se desfășoară în trei etape. În primul stadiu (secolele al II-lea și al III-lea), s-au conturat primele perspective. În secolul al IV-lea, grație progreselor substanțiale pe care le-au făcut Părinții alexandrini și capadocieni în domeniul hristologiei și pnevmatologiei, doctrina s-a dezvoltat pregnant și a atins apogeul. „Cea de a treia perioadă (secolele V – VIII) a marcat consolidarea doctrinei îndumnezeirii, în domeniul teologiei cu Sfântul Chiril al Alexandriei, iar în domeniul misticii cu Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Sfântul Ioan Damaschin încorporează în teologia sa elementele esențiale ale învățaturii precedesorilor săi pentru a le transmite posterității”¹⁵⁴.

Teologul Norman Russell, într-una din operele sale, citată deja în prezentul studiu¹⁵⁵, consideră că motivul acestui context rezidă în

¹⁵⁴ Jules Gross, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de grace*, Gabalda, Paris, 1938, p. 340.

¹⁵⁵ Norman Russell, *The Doctrine of Deification in The Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 1 sq.

aceea că limbajul deificării este cel mai adesea utilizat metaforic. Implicațiile metaforei erau clare pentru primii ascultători sau cititori și nu trebuia explicat, contextul emiterii permițând auditoriului să deducă înțelesul. Dar, la nivelul secolului al VI-lea, sensul metaforic începuse să se piardă. Îndumnezeirea devenea un termen tehnic pretabil la definiții. Adică, același adevăr care era exprimat inițial în limbajul metaforic ajunge în perioada bizantină timpurie să fie exprimat conceptual și dogmatic.

Primii Părinți utilizează limbajul îndumnezeirii în unul din trei moduri, adică, nominal, analogic sau metaforic. Primele două úzuri sunt directe. Nominalul interpretează aplicarea biblică a cuvântului „dumnezei” la ființele umane ca titlu de slavă. Analogicul „extinde” nominalul: Moise era un dumnezeu pentru Faraon, așa cum un înțelept este un dumnezeu pentru un nebun; sau oamenii devin fii și dumnezei prin har și binecuvântare în raport cu Hristos, care este Fiu și Dumnezeu prin natură. Utilizarea metaforică este mai complexă. Este caracteristică unui număr de două abordări distincte, cea etică și cea realistă. Abordarea etică va considera îndumnezeirea ca fiind dobândirea asemănării cu Dumnezeu prin viață ascetică și filosofică, credincioșii reproducând parte din atributele divine în propriile vieți, prin imitare sau urmare. La baza acestei utilizări a metaforei se află modelul de ὁμοιοσις, sau dobândirea asemănării cu Dumnezeu. Abordarea realistă presupune că ființele umane sunt, într-un sens, transformate prin îndumnezeire. La baza acestei utilizări, se află modelul de μέθεξις, sau participare la Dumnezeu.

ὁμοιοσις și μέθεξις reprezintă doi termeni cheie utilizați de Platon cu cariere lungi și distincte în gândirea platoniciană târzie. Înțelesurile lor sunt distincte, dar sferele de referință se suprapun. Deși ultimul este mai puternic, ambele par a căuta să exprime relația dintre Ființă și devenire, între ceea ce există în sens absolut și ceea ce există prin contingentă. Μέθεξις a fost definită astfel: „«Participarea» este denumirea «relației»¹⁵⁶ care semnifică împreunarea elementelor de tipuri ontologice diferite în unitatea esențială a unei singure instanțe. În acest sens, este o relație reală, un constituent al *nexus qua nexus* care ia naștere din ea”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Participarea implică mai mult o urmare, o imitație, decât o simplă relație.

¹⁵⁷ Norman Russell, *op. cit.*, p. 2.

„Asemănarea” este denumirea unei alte „relații”, care exprimă împreunarea elementelor de tipuri ontologice diferite. Asemănarea apare atunci când două entități împărtășesc o proprietate comună. De exemplu, doi oameni sfinți se aseamănă pentru că posedă amândoi sfințenie. Totuși, granițele dintre aceste distincții nu sunt rigide. „Participarea” poate fi puternică sau slabă, funcție de utilizarea sa, propriu-zisă (κυρίως) sau figurată (καταχρηστικώς).

Analogia, imitarea și participarea formează astfel un *continuum*, și nu exprimă tipuri radical diferite de relații. Mai mult, abordarea realistă, care se bazează pe modelul participării, prezintă două aspecte, unul ontologic și al doilea, dinamic. Aspectul ontologic se referă la transformarea naturii umane în principiu¹⁵⁸ (în potență) prin Întrupare, iar aspectul dinamic se ocupă cu asumarea de către om a acestei umanități îndumnezeite, prin Tainele Botezului și a Euharistiei¹⁵⁹.

Dacă ar fi să ne referim în rândurile ce urmează la lumea greco-romană, am putea preciza întru început un interesant episod. În timpul vizitei prin provincia Galatia, Sfinții Pavel și Barnaba au vindecat un om care fusese schilod toată viața lui, act care a provocat un răspuns entuziast din partea populației galițiene. „Iar mulțimile, văzând ceea ce făcuse Pavel, au ridicat glasul lor în limba licaonă, zicând: Zeii, asemănându-se oamenilor, s-au coborât la noi. Și numeau pe Barnaba Zeus, iar pe Pavel Hermes, fiindcă el era purtătorul cuvântului. Iar preotul lui Zeus, care era înaintea cetății, aducând la porți tauri și cununi, voia să le aducă jertfă împreună cu mulțimile”. (Fap. 14, 11-13). În pofida scepticismului erudiților biblici, istoricii au detectat în această povestire marca autenticității. Necredincioșii puteau provoca aceeași reacție.

La greco-romani, lumile divină și umană nu erau despărțite de o barieră impenetrabilă. Oamenii obișnuiți își întâlneau zeii în vise sau ca apariții în somn; dezastrele naturale reprezentau vizite neașteptate ale unei puteri divine. Dacă despre o persoană se credea că prezenta dovezi de puteri supranaturale, era normal să se presupună că trebuie să fie cu adevărat zeu deghizat.

¹⁵⁸ Aici, ca și în alt context, se folosește expresia „în principiu” ca mod convențional de referire la acțiunea lui Dumnezeu în cadrul Întrupării, înainte ca beneficiile realizate prin Întrupare să fie interiorizate de către credincios printr-o viață de credință.

¹⁵⁹ Norman Russell, *op. cit.*, p. 1-3.

Dovezile unei puteri supraomenești puteau sugera o ființă umană care se alăturase zeilor, dar și un zeu în formă umană. De aceea Sfântul Pavel a fost creditat cu puteri divine în Malta, unde a fost mușcat de o viperă fără a păți nimic (Fap. 28, 1-6) sau Apollonius din Tyana a fost adulat ca zeu în Efes pentru că a izgonit ciuma¹⁶⁰. Conferirea de onoruri divine ființelor umane era un procedeu relativ nou. Cunoaștem peste opt persoane istorice care erau venerate în lumea grecească din timpurile clasice până în perioada romană¹⁶¹. Acești subiecți ai cultului eroic erau fondatorii orașelor, soldații uciși în războaiele contra perșilor, legiuitori, atleți, poeți și filosofi – pe scurt, orice persoană care era binefăcător al cetății sale și, prin urmare, merita recunoștința concitadinilor săi. Primul care a primit un cult divin special a fost Lisander, ale cărui victorii la sfârșitul Războiului Peloponezian îl ridicaseră la o poziție de putere fără precedent¹⁶². Onorurile divine nu erau rezultatul devalorizării onorurilor eroice, după cum s-a considerat anterior. Ele au apărut din necesitate, pentru a răspunde unui nou tip de putere.

Puterea exercitată de regii eleni care i-au urmat lui Alexandru a fost una cu o ordine total nouă. Nu mai putea fi inclusă în structura legală și socială a cetății stat. Cultul divin era atribuit conducătorului pe baza analogiei cu cultul oferit zeilor pentru a se da expresie noii relații de putere care intrașă în existență între conducător și orașe. Nu trebuie să apelăm la „influențele orientale” pentru a explicita conferirea de onoruri divine de către locuitorii orașelor elene conducătorilor lor. Cultele zeilor erau modelul disponibil acestor locuitori pentru a reprezenta puterea de care depindea orașul, putere care-i era exterioară și totuși rămânea grecească¹⁶³. Cultul acesta s-a răspândit din Orient, primul care l-a admis a fost însuși Alexandru Macedon.

Cultul divin atribuit conducătorilor eleni l-a inspirat probabil pe Euhemerus (300 î. e. n.) să sugereze, în romanul său de călătorie,

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 16.

¹⁶¹ N. L. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford University Press, Oxford, 1921, p. 420-426.

¹⁶² Plutarh, *Lysander*, 18. 4 citat de Chr. Habicht, *Gottmenschen und griechische Städte*, Zetemata 14, C. H. Beck, Munich, 1970, p. 243-244.

¹⁶³ S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 30.

Istoria sacră, că toți zeii adulați la nivel popular fuseseră odată conducători sau eroi. Această perspectivă a fost preluată de Diodorus Siculus, care explică în a sa *Istorie a lumii*, scrisă în Alexandria între 60 și 30 î. e. n., modul în care Ouranos, inventatorul vieții urbane, a primit onoruri nemuritoare după moarte pentru că modul corect în care a preconizat mișcările corpurilor cerești a convins pe supușii săi că „împărtășea natura zeilor”. Euhemerismul a atins influența maximă în secolele al II-lea și al III-lea. Sextus Empiricus (200 e. n.) spune aprobator că „Euhemerus a declarat că acei considerați zei erau anumiți oameni de putere, de aceea erau deificați de restul populației și aveau reputația de a fi zei”¹⁶⁴. Prezintă înțeleptul stoic sau sceptic ca exemplu de om care „era din toate punctele de vedere considerat a fi zeu pentru că nu-și exprima niciodată vreo opinie”¹⁶⁵. Contemporanul creștin al lui Sextus, Clement Alexandrinul, a găsit și el utilitate euhemerismului. Spre deosebire de Apologeți, el nu vede de ce Euhemerus sau alți raționaliști ar putea fi considerați atești, pentru că, chiar dacă nu vedeau întregul adevăr, măcar eliminau erorile, lăsând terenul curat pentru Dumnezeu suprem, Care este Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos. Toți zeii care nu sunt personificări ai unor calități sau forțe inanimate, insistă autorul menționat, au fost odată oameni¹⁶⁶. Aceasta este demonstrată de existența mormintelor lor, cum ar fi cele ale lui Ares, Hefest, Asclepius, de pasiunile umane care le-au caracterizat viața, de relativa tinerețe a cultului lor. În *Protrepticul* (III, 48.1, 49.1, 54.6 ș. a. m. d.), în rândul zeilor inventați, Clement enumeră pe Eros, Serapis, Demetrius și Antinous. Lista numeroșilor binefăcători cărora li s-a acordat statutul divin îl include pe Buda: „Sunt între indieni oameni care dau ascultare poruncilor lui Buda, pe care-l cinstesc ca Dumnezeu cu mare venerație”¹⁶⁷. Orientarea lui Clement este urmată de Origen și Sfântul Atanasie, care adoptă aceeași perspectivă euhemeristică.

¹⁶⁴ *Adversus Mathematicos*, 9.51 citat de Norman Russell, *The Doctrine of Deification...*, p. 17.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 7.423.

¹⁶⁶ Clement Alexandrinul, *Protrepticul*, II, 24.2, II, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în PSB, vol. 4, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 85.

¹⁶⁷ *Stromate*, I.71.6, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în PSB, vol. 4, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 53.

Clement nu numai că vorbește despre religia păgână în termenii deificării¹⁶⁸, dar este primul care vorbește de îndumnezeirea creștinului. G. M. Schnurr a notat, într-un sugestiv articol¹⁶⁹, că îndumnezeirea creștină ajunge în prim plan după ce a avut loc secularizarea limbajului miturilor grecești: „Fără a confirma ontologic miturile vechi, care fuseseră deja secularizate, categoriile mitologice pot furniza o stenografie descriptivă a finalului și scopului vieții creștine”. În cazul lui Clement, secularizarea implicită în euhemerism a fost cea care i-a permis să-și însușească limbajul deificării și să-l pună în slujba creștinismului, fără a prelua, în același timp, și conținutul religiei păgâne. Dacă acei pe care păgânii îi numeau zei fuseseră oameni capabili să obțină imortalitatea, cel puțin în estimarea populară, cu atât mai motivată era pretenția la titlu a creștinilor, care se bucurau de o relație directă cu sursa nemuririi, Domnul Iisus Hristos¹⁷⁰.

II.2. Învățătura despre îndumnezeirea omului la Părinții și Scriitorii bisericești până în veacul al IV-lea

Chiar dacă s-ar putea menționa despre literatura primelor trei secole că este una cu preponderență epistolară, tratarea temei îndumnezeirii a stat și în atenția sfinților și a scriitorilor bisericești de până în secolul al IV-lea, chiar dacă aceasta s-a realizat într-un mod mai pasager, nedeplin dezvoltat, nesistematic, fragmentar, netratat cu minuțiozitate, nedezbătându-se în *extensum* toate nuanțele temei, aceasta dacă ne gândim la o comparație cu ceea ce au dezvoltat mai târziu *Grupul Capadocienilor*, Sfinții Maxim Mărturisitorul, Dionisie Areopagitul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama etc. care au scris despre *vederile fătîșe* ale lui Dumnezeu în lumină, nor, întuneric, extaz etc.

Toți scriitorii patristici timpurii care s-au referit la îndumnezeire, deși uneori conștienți de îndrăzneala limbajului lor, au considerat de la sine înțeles că cititorii lor înțeleg la ce se referă.

¹⁶⁸ Tema îndumnezeirii omului în viziunea lui Clement Alexandrinul va fi tratată într-un subcapitol următor intitulat „Concepția de îndumnezeire în Tradiția alexandrină: Origen și Clement Alexandrinul”.

¹⁶⁹ „On the Logic of the Ante-Nicene Affirmations of the Deification of the Christian”, în *ATR*, 51, 1969, p. 103.

¹⁷⁰ Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 16-18.

Nu apare nici o definiție formală a îndumnezeirii până în secolul al VI-lea, când Sfântul Dionisie Areopagitul declară: „Îndumnezeirea (θεωσις) reprezintă dobândirea asemănării cu Dumnezeu și a unirii cu El atât cât este posibil”¹⁷¹. De-abia în secolul al VII-lea, Sfântul Maxim Mărturisitorul discută îndumnezeirea ca subiect teologic de sine stătător.

Părinții secolelor primare ale Bisericii nu au elaborat o învățătură propriu-zisă despre îndumnezeire. Era prea devreme pentru asemenea operă, dar ei au trasat câteva linii în această privință, de care patristica ulterioară va ține seama. Oricât de rudimentare ar putea fi socotite învățăturile despre îndumnezeire ale Părinților și scriitorilor bisericești de până în secolul al IV-lea, ele nu sunt neglijabile în contextul istoric respectiv. Deja concepția despre îndumnezeire la Părinții de după secolul al IV-lea profită de aceste achiziții ale predecesorilor lor și se organizează din ce în ce mai sistematic.

Se puteau face palide referiri la această temă și din alte opere din perioada secolelor I-IV, de pildă din *Didahie* sau *Învățătura celor 12 Apostoli*, din *Epistola lui Barnaba*, din opera *Păstorul* a lui Herma, *Epistola către Diognet* sau din alte lucrări ale scriitorilor bisericești din această perioadă, însă în aceste opere ni se relevă, parcă mai mult decât la autorii pe care îi vom trata, modul cum se ajunge la îndumnezeire, drumul sau parcursul uneori destul de sinuos în atingerea ei și nu descrierea stării și a experiențelor omului îndumnezeit. De aceea am considerat ca aceste opere să nu facă obiectul căutărilor mele cu privire la tema propusă în titlu și m-am oprit doar la câțiva dintre autorii bisericești trăitori în perioada menționată mai sus.

Aș putea sublinia, fără a dori să fiu bănuț de carențe în ceea ce privește modestia, că această încercare a mea din acest capitol este una de pionierat la noi. În Occident au mai fost încercări reușite în privința aceasta, de pildă, printre cele mai recente, este cea a lui Norman Russell (*The Doctrine of Deification in The Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2006), pe care, așa cum se va putea observa, am citat-o deseori.

¹⁷¹ P. G. III, col. 376A.

II.2.1. Sfântul Ignatie Teoforul

Așa cum am precizat și mai sus, în scrierile Părinților apostolici, tema îndumnezeirii apare doar în stare incipientă. Sfântul Ignatie este singurul care, urmând exemplul Sfântului Pavel și Sfântului Ioan Evanghelistul, prezintă în mod clar mântuirea ca pe o participare la viața dumnezeiască. În această etapă, el nu vorbește încă despre îndumnezeire. Dar, începând cu secolele al II-lea și al III-lea, lupta contra gnosticismului susține ideea de $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, ceea ce reprezintă un progres substanțial.

La un deceniu după dizolvarea comunității ioanine, Sfântul Ignatie al Antiohiei († 107) trece prin provincia Asiei, fiind adus spre martiriul din Roma, sub escortă armată. Folosind ca model pe Sfântul Apostol Pavel¹⁷², el a scris cinci scrisori bisericilor din Asia pe diverse probleme teologice și pastorale, una Sfântului Policarp al Smirnei, asupra rolului episcopului, și una către Biserica Romei, spre a o pregăti pentru venirea sa și a o împiedica de a-și utiliza influența pentru a-i diminua dorul de moartea martirică. Scrisorile sale au stil și fervoare. Deși scrise în tradiția retorică foarte manierată cunoscută și ca stil prolix, ca „asianism”, ele sunt profund personale. Sfântul Ignatie se afla într-o poziție delicată. Era episcop de Antiohia, dar părea să aibă o relație dificilă cu o facțiune importantă a Bisericii antiohiene. Se poate ca el să fi pierdut controlul Bisericii și să fi suferit umilințe ca urmare a acestei situații¹⁷³. Scrisorile sale fac apel la recunoaștere și sprijin în lupta sa pentru rezolvarea situației din Antiohia. Odată cu restabilirea păcii în cadrul Bisericii sale, nelișițiile sale se atenuează¹⁷⁴. Își va continua martiriul încrezător că acesta îi va pecetlui și acredita episcopatul.

¹⁷² Totuși, Sfântul Ignatie este mai apropiat decât Sfântul Apostol Pavel de modelele epistolare elene; vezi William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Fortress Press, Philadelphia, 1985, p. 35. În cele ce urmează, ne vom raporta îndeosebi la cartea lui Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 1-3, 89-92.

¹⁷³ William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch ...*, p. 10.

¹⁷⁴ Foarte probabil, pentru că auzise că ostilitatea dintre facțiunile rivale ale creștinilor din Antiohia încetaseră. Christine Trevett sugerează că este posibil ca Sfântul Ignatie să se fi oferit voluntar autorităților pentru a pune bazele unei astfel de păci („A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia”, în *Studies in the Bible and Early Christianity*, 29, Lewiston, Queenston, and Lampeter: Edwin Mellen Press, 1992, p. 59-66).

Temele spirituale ale scrisorilor – participarea la Dumnezeu, Sfânta Euharistie, martiriul, unitatea, *atingerea* lui Dumnezeu, urma-rea Sa – au fost considerate a sugera o îndepărtare de eshatologia biblică, înlocuirea cu înălțarea elenistică a sufletului spre nemurire¹⁷⁵. Dar în toate scrisorile Sfântului Ignatie, dimensiunea ecleziastică este de maximă importanță. Împotriva individualismului „falșilor învățatori” dochetici, el subliniază nevoia de a arăta dragoste pentru văduve și orfani și pentru acei în nenorocire¹⁷⁶. Adevărații creștini nu sunt cei care își urmează propria voință, ci acei care sunt uniți cu semenii lor sub conducerea episcopului¹⁷⁷. Starea lor finală este aceea de participanți la înviere împreună cu Hristos¹⁷⁸. Dacă scrisorile sunt concepute a avea un ton mistic, acesta provine din intensitatea pe care martiriul iminent al Sfântului Ignatie îl conferă argumentelor sale. Și totuși, el este mai interesat de solidaritatea creștină, decât de *destinul* personal.

În concepția Sfântului Ignatie, Biserica este aceea prin care putem dobândi mântuirea, deoarece în Biserică se concretizează harul dumnezeiesc și puterea lui Iisus Hristos. Biserica este concepută ca *instituție*, care dintru început se află în legătură cu persoana Domnului nostru Iisus Hristos. Marele Părinte apostolic subliniază și rolul cel mai de seamă al Bisericii în viața creștinilor, și anume acela de a mijloci comuniunea spirituală a credincioșilor cu Iisus Hristos prin Sfintele Taine, care se sfințesc și se găsesc exclusiv în Biserică¹⁷⁹.

Nota dominantă a tot ceea ce scrie Sfântul Ignatie este constituită de unitate. Unitatea Bisericii, care implică supunerea față de episcop,

¹⁷⁵ Th. Preiss, „La Mystique de l'initiation et de d'unité chez Ignace d'Antioche”, în *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 18, 1938, p. 197-241; E. J. Tinsley, „The Imitatio Christi in the Mysticism of St. Ignatius of Antioch”, în *SP*, 2, 1957, p. 553-560 și în special M. Willard Swartley, „The Imitatio Christi in the Ignatian Letters”, în *VC*, 27, 1973, p. 81-103.

¹⁷⁶ *Epistola către smirneni*, 6.2, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în vol. *Scrierile Părinților Apostolici*, Editura IBMBOR, București, 1979, p. 221; vezi și *Epistola către Policarp*, 4.1, în vol. cit., p. 226.

¹⁷⁷ *Epistola către efeseni*, 5.1 până la 6.1, în vol. *Scrierile Părinților Apostolici ...*, p. 190-191.

¹⁷⁸ *Epistola către smirneni*, 2, p. 219-220.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 8, p. 222.

este unul dintre însemnele fundamentale ale creștinismului autentic¹⁸⁰. Pentru că ascultarea față de episcop este echivalentă cu ascultarea față de Dumnezeu, Sfântul Ignatie poate spune că uniunea pe care o oferă Dumnezeu este El Însuși: „Hristos, nădejdea noastră (I Tim. 1, 1), în Care vom fi găsiți dacă viețuim așa”¹⁸¹.

Accentul la Sfântul Ignatie se pune pe ascultarea față de învățătorii Bisericii care oferă accesul la Dumnezeu. Într-una dintre imagini, episcopul prezidează după modelul lui Dumnezeu, cu preoții așezați după modelul sinodului apostolilor¹⁸². Într-o altă imagine, preoții sunt percepuți ca acordați la episcop, precum corzile unei chitare (cu douăsprezece corzi), cu credincioșii, toți cântând într-o singură voce, formând corul¹⁸³. Și atunci, adevăratul creștin este în perfectă concordanță și armonie cu Biserica adunată în jurul episcopului.

O astfel de unitate conduce la participarea la Dumnezeu: „Fiecare din voi deci să fiți un cor; și în armonia înțelegerii dintre voi, luând în unire melodia lui Dumnezeu, să cântați prin Iisus Hristos cu un glas Tatălui, ca să vă audă și să vă cunoască prin faptele bune pe care le faceți, că sunteți mădulare ale Fiului Său. Vă este, dar, de folos să fiți într-o unire fără de prihană, pentru ca să aveți pururea parte și de Dumnezeu”¹⁸⁴. În conformitate cu dorința sa de a-L denumi pe Hristos Dumnezeu fără o altă calificare¹⁸⁵, Sfântul Ignatie merge mai departe decât orice alt autor în domeniul Noului Testament, vorbind despre intimitatea credinciosului cu Dumnezeu¹⁸⁶. În concepția Sfântului Ignatie Teoforul, Dumnezeu este în noi și noi suntem teofori sau hristofori. El însuși se numește „teofor”, la începutul epistolei sale către romani, adică purtător de Dumnezeu, purtător de chip al lui Dumnezeu și de har și de putere pe care o poate folosi ca să devină asemenea cu Dumnezeu.

¹⁸⁰ *Epistola către filadelfieni*, 3, în vol. *Scrierile Părinților Apostolici...*, p. 215.

¹⁸¹ *Epistola către tralieni*, II.2, în vol. *Scrierile Părinților Apostolici...*, p. 204.

¹⁸² *Epistola către magnezieni*, 6.1, în vol. *cit.*, p. 200.

¹⁸³ *Epistola către efeseni*, 4.1.2, p. 190.

¹⁸⁴ *Ibidem*, 4.2, p. 158-159.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 7.2, p. 191; a se vedea și *Epistola către smirneni*, 1.1, p. 219.

¹⁸⁶ Pentru a se bucura de această intimitate cu Dumnezeu, omul trebuie să se despătimească, să se pacifice și să fie în comuniune cu clerul și ceilalți credincioși ai Bisericii, căci „Dumnezeu nu locuiește unde este dezbinare și mânie”. (*Epistola către filadelfieni*, 8.1, p. 217).

Creștinul este „purător de Dumnezeu” (θεοφόρος), „purător de Hristos” (χριστοφόρος), „purător de Duh” (πνευματοφόρος) și „de sfințenie” (ἀγιοφόρος)¹⁸⁷ și „alergător al lui Dumnezeu” (în sensul că merge pe calea lui Dumnezeu)¹⁸⁸. Creștinii „participă la Dumnezeu”¹⁸⁹, „sunt întregi (în sensul de necorupți de nicio erezie, genuini – n. n.) cu Dumnezeu”¹⁹⁰, „sunt plini de Dumnezeu”¹⁹¹ și „îl au pe Dumnezeu în ei”¹⁹². Totuși, aceste expresii nu implică decât că subiecții lor sunt creștini autentici, supuși voinței lui Dumnezeu, exprimată prin episcop. Ele poartă adevăratul sens al relației calde cu Dumnezeu. Însă, posibilitățile lor mistice, după cum spune Schoedel¹⁹³, nu sunt exploatate de Sfântul Ignatie.

Putem regăsi căldura și fervoarea personală în pasaje exprimerând urmarea lui Dumnezeu și primirea Lui în suflet, în special acolo unde Sfântul Ignatie aplică acești termeni propriei persoane¹⁹⁴. Totuși, cazurile precizate anterior sunt rare. În majoritatea cazurilor, destinatarii scrisorilor sunt numiți „următori ai lui Dumnezeu”, și nu autorul însuși. Efesenii sunt astfel de „următori”¹⁹⁵, pentru că demonstrează dragoste în trimiterea unei delegații conduse de episcopul Onisim care să-l întâmpine pe Sfântul Ignatie la sosirea acestuia în Smirna. De asemenea, tralienii sunt și ei „următori ai lui Dumnezeu”, pentru că au acționat similar sub conducerea episcopului lor, Polibie¹⁹⁶. Mai mult, efesenii sunt sfătuiți să devină imitatori ai lui Iisus Hristos în suportarea răbdătoare a relelor aduse lor: „... să ne străduim să imităm pe Domnul (I Tes. 1, 6); - Cine a fost mai nedreptățit ca El? Cine a fost mai lipsit? Cine a fost mai disprețuit? - ca să nu se găsească în voi iarbă a diavolului, să rămâneți trupește și duhovnicește în Iisus

¹⁸⁷ *Epistola către efeseni*, 9.2, p. 192.

¹⁸⁸ *Epistola către filadelfieni*, 2.2, p. 214.

¹⁸⁹ *Epistola către efeseni*, 4.2, p. 190.

¹⁹⁰ *Ibidem*, 9.1, p. 192.

¹⁹¹ *Epistola către magnezieni*, 14.1, p. 203.

¹⁹² *Epistola către romani*, 6.3, în vol. *Scrierile Părinților Apostolici ...*, p. 212.

¹⁹³ William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch ...*, p. 19.

¹⁹⁴ Willard M. Swartley, „The Imitatio Christi in the Ignatian Letters ...”, p. 98-103; William R. Schoedel, *op. cit.*, p. 28-31.

¹⁹⁵ *Epistola către efeseni*, 1.1, p. 188.

¹⁹⁶ *Epistola către tralieni*, 1.2, p. 204.

Hristos, în toată curăţenia şi cumiņtenia”¹⁹⁷; filadelfienii sunt conjurați să fie următori ai lui Iisus Hristos în dragostea lor în uniune şi supunere față de episcop¹⁹⁸. Numai într-o singură ocazie, Sfântul Ignatie aplică tema aceasta a urmării Domnului Hristos la propria persoană, când imploră Biserica să-i permită să fie un următor al suferinței Dumnezeului său: „Îngăduiți-mă să fiu următor al patimilor Dumnezeului meu! Dacă-L are cineva în el, să se gândească ce vreau și să aibă milă de mine, pentru că știe cele care mă apasă”¹⁹⁹. Acest aspect nu indică o preocupare individualistă legată de propria mântuire. El tânjește să exemplifice prin propria viață supunerea față de Hristos și acceptarea suferințelor pe care o recomandă celorlalți creștini. Într-adevăr, în modestia și smerenia sa, el îi concepe pe ceilalți ca fiind deja „următori ai lui Dumnezeu”²⁰⁰, în timp ce el însuși va deveni imitator numai prin martiriu²⁰¹.

Aceeași modestie poate fi observată și în legătură cu *atingerea* lui Dumnezeu. Această realizare spirituală supremă nu este neapărat o realitate prezentă pentru creștin, cât mai ales o posibilitate viitoare, o comuniune cu Dumnezeu care se realizează în momentul morții. Sfântul Ignatie nu-și consideră mântuirea de la sine înțeleasă. Ca să-l poată atinge pe Dumnezeu, el solicită rugăciunile magnezienilor²⁰². Astfel de realizare este fructul adevăratei ucenicii²⁰³, o ucenicie pe care speră să o demonstreze în arenă.

S-a scris că nici chiar cei care sunt înclinați să maximizeze latura mistică a Sfântului Ignatie nu îl consideră un susținător al îndumnezeirii²⁰⁴. În mod sigur, are prea puține în comun cu intelectualii de factură platoniciană ai Alexandriei. El se situează în tradiția Sfântului Apostol Pavel, dar există și derogări de la gândirea paulină. Spre exemplu, îi lipsește sensul pavelian al uniunii participative cu Hristos;

¹⁹⁷ *Epistola către efeseni*, 10.3, p. 192.

¹⁹⁸ *Epistola către filadelfieni*, 7.2, p. 216.

¹⁹⁹ *Epistola către romani*, 6.3., p. 212.

²⁰⁰ *Epistola către efeseni*, 1.1, p. 188.

²⁰¹ *Ibidem*, 1.2, p. 188.

²⁰² *Epistola către magnezieni*, 14, p. 203.

²⁰³ *Epistola către efeseni*, 10.1, p. 192.

²⁰⁴ Virginia Corwin, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1960, p. 265-257.

nu vom regăsi nici expresia caracteristic paulină, „în Hristos”. Și totuși, vorbește despre o transformare care este instaurată în credincios prin ființarea sa ca adevărat discipol sau ucenic al Domnului. Putem vedea acest aspect grăitor exprimat în limbajul pe care îl utilizează asupra iminentului său martiriu. El îi imploră pe romani să nu-l înșele cu materia, ci să-l lase să primească lumina curată²⁰⁵. Cele mai apropiate paralele se pot trasa la Sfântul Apostol Pavel. Sfântul Ignatie simte că durerile nașterii se apropie (*Epistola către Romani*, 6.1.; cf. Sfântul Apostol Pavel, *Epistola către romani*, 8, 23), poftetele sale materiale au fost crucificate: „... dorința mea a fost răstignită și nu este în mine foc care să iubească materia”²⁰⁶), nu-și dorește să mai trăiască după obiceiul omului, „după oameni” (*Epistola către romani*, 8.1.; a se compara cu Gal. 2, 20), ci să devină o ființă umană autentică²⁰⁷. „Sunt grâul al lui Dumnezeu”, spune el, „și sunt măcinat de dinții fiarelor ca să fiu găsit pâine curată a lui Hristos”²⁰⁸. Schoedel susține că aluzia, probabil, nu este una euharistică²⁰⁹. Accentul se pune mai mult pe transformarea unui produs natural în ceva superior. Prin martiriu, Sfântul Ignatie va ajunge „la nivelul noii umanități inaugurate de Hristos, o pâine albă pură produsă din materia umilă a semințelor de grâu”²¹⁰.

II.2.2. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful

Unul dintre rivalii proto-ortodocși ai ereticului Valentin, care și-a condus propria *didaskaleion*²¹¹ în Roma, la sfârșitul lui 150, „deasupra băilor unui anume Martinus”²¹², a fost Sfântul Iustin Martirul și Filosoful. Întâlnirile sale cu discipolii, care îi includeau pe Tațian și, posibil, Irineu, nu ne-au fost descrise, dar nu este improbabil că

²⁰⁵ *Epistola către romani*, 6.2, p. 212.

²⁰⁶ *Ibidem*, 7.2, p. 212. A se compara cu spusele Sfântului Apostol Pavel de la Gal. 6, 14.

²⁰⁷ *Ibidem*, 6.2, p. 212.

²⁰⁸ *Ibidem*, 4.1, p. 211.

²⁰⁹ William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch ...*, p. 175-176.

²¹⁰ Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 92.

²¹¹ O școală de răspândire a doctrinei creștine. Aici dezvoltă el o intensă activitate apologetică, literară și misionară.

²¹² Herbert Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford University Press, Oxford, 1972, p. 49.

includeau tipul de interogări menționat de Porfir în prezentarea realizată de el școlii lui Plotin în secolul următor.

În tinerețe, își alege direcția platonică, studiind cu asiduitate principiile acestei filosofii, având ca profesor pe un profund cunoscător al filosofiei platonice. El credea că acum va reuși să devină un adevărat filosof și va ajunge la cunoașterea supranaturalului. Pentru a putea aprofunda toate secretele platonismului, s-a retras în singurătate pe malul mării și aici, depărtat de orice zgomot lumesc și trăind numai pentru sine și ideile sale, nutrea speranța că va reuși să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu. Această speranță îl făcea să se creadă că deja a ajuns un mare filosof. Nu s-a putut însă bucura de ideile pe care le nutrea în inima sa, căci în curând ajunse să se convingă că se afla pe un teren fals, și își zădărniciise timpul căutând adevărul, pe care-l căuta el sau credea că-l caută și pe care nu-l putea găsi în filosofia lui Platon.

Într-una din zile, pe când el rătăcea, după obicei, pe malul mării, cufundat profund în cugetările sale, apare înaintea lui un bătrân cu chipul plin de blândețe și de demnitate, pe care după ce-l privi câțva timp cu respect, intră cu dânsul în dialog. Acest bătrân îi zgudui din temelii întreg edificiul de idei pe care îl construise tânărul filosof Iustin și îndreptă mintea lui pe adevăratul drum de gândire. Îl convinge pe Iustin despre netemeinicia principiilor ce le susținea și-i menționează faptul că cercetările și cugetarea omenească nu pot conduce decât la convingerea că există Dumnezeu, însă pe Dumnezeu personal, substanța Lui, aceasta nu o poate cunoaște nimeni. Îi mai precizase că, atâta vreme cât filosofii nu știu nimic sigur despre Dumnezeu, despre nemurirea sufletului etc., au fost cu mult mai înainte profeți care, luminați și inspirați fiind de Duhul Sfânt, au învățat și au scris despre ceea ce au văzut și au auzit, ei neanunțând cele dovedite prin mintea omenească, ci doar cele revelate de Dumnezeire. Ei au fost adevărați profeți și aceasta s-a probat prin minunile făcute de ei și prin profețiile lor, care s-au împlinit într-un tot. În sfârșit, bătrânul sfărmă cu totul mândria și pretențiile tânărului filosof, îndemnându-l spre umilință fără de care nimeni nu poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu. Astfel se nascu în inima lui Iustin dorința de a cerceta scrierile Profeților și ale Apostolilor și se convinse de faptul că

adevărata filosofie nu se găsește decât în creștinism. De acum înainte el își consacră întreaga viață în propovăduirea învățaturii creștine²¹³.

Sfântul Iustin însuși ne spune că a fost condus la creștinism prin întrebările care i s-au pus de către un bătrân misterios pe care l-a întâlnit pe când se plimba pe țărmul Efesului ca tânăr student. Se aplecase și asupra perspectivelor stoicilor, peripateticienilor și pitagoricienilor, dar, din diverse motive, le abandonase. Pentru un timp, neoplatonicienii i-au satisfăcut setea de „știința ființei și cunoașterea adevărului”²¹⁴. *Telos*-ul sau scopul omului în neoplatonism, după cum spune Sfântul Iustin, este să-l consideri pe Dumnezeu cauza supremă a toate și să Îl vezi pe Dumnezeu față către față²¹⁵. Și totuși, se îndoia că platonismul prin el însuși ar putea realiza acest *telos*. Problema cheie i-a fost prezentată de bătrânul de pe țărm: „Dar ce înrudire avem noi cu Dumnezeu? Este sufletul de natură dumnezeiască și nemuritor și deci, o parte din acel spirit (intelect) împărătesc? Și în felul în care vede acela (Platon) pe Dumnezeu, ne este oare și nouă cu putință, să cuprindem cu mintea noastră pe Dumnezeu și, de aici, să fim fericiți?”²¹⁶. Răspunsul este: „Cineva nu vede pe Dumnezeu din cauza înrudirii și nici pentru că este spirit, ci pentru că este virtuos și drept”²¹⁷. Numai aceia Îl vor vedea pe Dumnezeu, care „trăiesc întru dreptate și care sunt curățiți prin dreptate și prin toate celelalte virtuți”²¹⁸. Sfântul Iustin susține această declarație cu un silogism simplu. Dacă sufletul ar fi nemuritor (prin sine – n. n.), ar fi nenăscut (adică, dacă nu are sfârșit, n-ar putea avea nici început). Și dacă ar fi nenăscut, ar exista o multitudine de ființe nenăscute. Dar nu poate fi decât o singură ființă nenăscută – care, prin definiție, este Dumnezeu – altfel, n-am avea cale de ieșire din problema regresiei infinite. Prin urmare, sufletul nu este nemuritor în natura sa. Bătrânul continuă să sublinieze că sufletul, prin natura sa, nu este nici viu. Fie este viață, fie

²¹³ Mihai Popescu, „Iustin Martirul și ideile sale antropologice”, în *BOR*, Anul al XX-lea (1896-1897), Nr. 7, p. 631-632.

²¹⁴ Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, III, traducere, și note de Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, Editura IBMBOR, București, 1980, p. 122.

²¹⁵ *Ibidem*, II, p. 121.

²¹⁶ *Ibidem*, IV, p. 124.

²¹⁷ *Ibidem*, IV, p. 125.

²¹⁸ *Ibidem*.

posedă viață. Dacă ar fi viață, ar fi capabil să miște alte ființe. Pentru că nu poate face asta, înseamnă că numai participă la viață, și ceea ce participă la ceva este diferit de acel ceva la care participă. Prin urmare, sufletul participă la viață atât timp cât dorește Dumnezeu ca el să trăiască. Nu trăiește prin el însuși, precum Dumnezeu; când Duhul dătător de viață se retrage din el, sufletul încetează să existe.

R. M. Grant, într-unul din studiile sale²¹⁹, susține că ambele argumente derivă de la Aristotel. Ele demonstrează că platonismul nu oferă ceea ce a promis: pentru că sufletul nu posedă forțe naturale de viziune care să ia naștere dintr-o nemurire înăscută sau înrudire ontologică cu divinul, intelectul uman nu îl poate vedea pe Dumnezeu „decât dacă este îmbogățit de Duhul Sfânt”. Prin urmare, are nevoie de profeții Vechiului Testament și, în ultimă instanță, de Hristos Însuși, Care deschide „porțile luminii” și oferă înțelepciunea înțelegerii. Bătrânul utilizează argumente filosofice doar ca pregătire pentru răspunsul de credință la mesajul profeților și la iluminarea care urmează, ca dar de la Dumnezeu.

Sfântul Iustin, „acest pionier al gândirii patristice”²²⁰, era conștient de faptul că prezentarea lui Hristos ca împlinirea spuselor profeților nu urma să însemne mult pentru un auditoriu păgân. În cele două *Apologii* ale sale, adresate Împăratului Antonius Pius (138-161 e. n.), încearcă o abordare diferită. Pentru a contracara obiecția după care creștinismul este o inovație recentă și arbitrară, el susține semnificația universală a lui Hristos prin operarea Logosului divin. „Hristos este primul-născut al lui Dumnezeu Cuvântul Său, la Care participă toți oamenii: iată ce am învățat și am declarat”²²¹. În El se află $\acute{o} \pi\alpha\varsigma \Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ sau $\tau\acute{o} \Lambda\omicron\chi\iota\kappa\acute{o}\nu \tau\acute{o} \acute{o}\lambda\omicron\nu$. După Sfântul Iustin, Logosul este rațiunea divină. „Toți oamenii participă la Logosul seminal, dar numai Hristos este Logosul perfect, Care este Dumnezeu, deosebit de univers și de Logosul din care s-a produs lumea”²²².

²¹⁹ „Aristotle and the Conversion of Justin”, în *JTS*, n. s. 7, 1956, p. 246-248.

²²⁰ Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul și Filozoful”, în *O*, Anul XX (1968), Nr. 3, p. 378.

²²¹ *Apologia I în favoarea creștinilor către Antoninus Pius*, XLVI, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, p. 75.

²²² Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. I, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, p. 144.

Plinătatea logosului este Hristos, în care oamenii s-au împărtășit de-a lungul istoriei umane prin lucrarea lui „Logos spermatikos”, Cuvântul cel dumnezeiesc cel împrăștiat în lume, Care diseminează „semințele adevărului”²²³. Aceasta permite celor care „au trăit împreună cu Logosul”, sau „potrivit Cuvântului”, cum ar fi Socrate, Heraclit²²⁴, Musonius²²⁵, să fie considerați creștini, „chiar dacă au fost considerați ateî”²²⁶, pentru că fiecare persoană a vorbit corect, câte un adevăr parțial, prin sămânța Cuvântului care s-a găsit în ei de la natură: „Mărturisesc, sus și tare, că sunt creștin și dorind și luptându-mă din toate puterile să mă arăt astfel, nu din cauză că învățăturile lui Platon ar fi străine de cele ale lui Hristos, ci din cauză că ele nu sunt întru totul asemănătoare, după cum se întâmplă și cu cele ale celorlalți stoici și poeți și scriitori, m-am deosebit mult de acestea din urmă. Fiecare dintre aceștia, atunci când a văzut, în parte, apropierea lui de Cuvântul dumnezeiesc Cel împrăștiat în lume, a putut să grăiască câte un adevăr parțial; dar cei care au vorbit lucruri contrare unii altora, în chestiunile cele mai neînsemnate, se pare că nu au avut nicio știință vădită și nicio cunoștință neîndoioasă despre Cuvântul. Deci, toate acelea care se spun corect de către toți, sunt cele ale noastre, ale creștinilor. Căci, după Dumnezeu, noi ne închinăm și iubim Cuvântul Cel de la Dumnezeu, Cel nenăscut și negrăit, pentru că El S-a făcut pentru noi om și fiind astfel pătaș suferințelor noastre, ne-a adus și vindecarea. Toți scriitorii, prin sămânța Cuvântului, care s-a găsit în ei de la natură, au putut vedea numai slab de tot, adevărul. Dar altceva este a poseda o sămânță și o asemănare potrivită cu facultățile proprii și altceva obiectul însuși, a cărui participare și imitare provin de la harul care ne vine de la El”²²⁷.

²²³ Sf. Iustin, *Apologia I în favoarea creștinilor către Antoninus Pius*, p. 56. „Logos spermatikos” este o expresie din filosofia stoicilor, folosită de Sfântul Iustin într-un mod cu totul original. Pentru o discuție relevantă asupra înțelesului său, cu o perspectivă a literaturii științifice, a se vedea William Leslie Barnard, *St. Justin Martyr: The First and Second Apologies*, Translated with introduction and notes, Ancient Christian Writer Series, nr. 56, NJ: Paulist Press, New York/Mahwah, 1997, p. 196-200.

²²⁴ *Ibidem*, p. 109.

²²⁵ *Apologia a II-a*, 8, în vol. *Apologeti de limbă greacă ...*, p. 109.

²²⁶ *Apologia I în favoarea creștinilor către Antoninus Pius*, XLVI, în vol. *Apologeti de limbă greacă ...*, p. 75.

²²⁷ *Apologia a II-a*, XIII, p. 114-115.

Deci, grație „seminței rațiunii înăscute”, toți scriitorii au putut să vadă adevărul nelămurit²²⁸. Căci un lucru este sămânța a ceva și imitarea acestuia pe cât este posibil și altceva este lucrul însuși la care se participă și este obiect de imitație²²⁹.

Dar a trăi după cunoașterea și contemplarea întregului *Logos*, care este Hristos, înseamnă cu totul altceva. Din perspectiva Sfântului Iustin, filosofii și poeții se poate să-l fi cunoscut pe Hristos într-un mod imperfect, dar posedarea deplină a *Logosului* divin poate avea loc numai prin cunoașterea personală a *Logosului* *Întrupat*, care ne vine în special pe calea Botezului și a Euharistiei²³⁰. Baia aceasta a botezului este numită și „luminare”, întrucât cei care primesc toate cele în legătură cu ea devin apoi luminați la minte²³¹. Botezul este numit și „baia pocăinței și cunoașterii”, pentru că ne curăță sufletul de păcatele care ne-au împiedicat să-L cunoaștem pe Dumnezeu – mânia, avariția, invidie și ură²³². Cunoașterea lui Dumnezeu nu este o cunoaștere exterioară, precum în cazul celor care cunosc muzica, aritmetica sau astronomia²³³. Este o cunoaștere intimă, personală, care ne vine trăind viața lui Hristos prin participarea la ea. Deși inițiată de noua naștere (ἀναγεννησις) și luminarea (Φωτισμός) botezului, această cunoaștere trebuie hrănită prin Euharistie. Pentru că Euharistia nu este primită ca orice pâine și orice vin; ea este carnea (trupul) și sângele lui Hristos, care ne hrănește carnea și sângele printr-o ridicare (înălțare), transformare, schimbare (κατὰ μεταβολήν)²³⁴. O astfel de conformare interioară la Hristos a întregii persoane umane în manieră paveliană este echivalentă cu restaurarea credinciosului la starea adamică, stare pe care, după Sfântul Iustin, Evanghelia o consemnează a fi fost divină.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful a știut să profite de ideile antropologice ale culturii elene pe care o cunoștea fundamental și de la care ne-a transmis, în chip deosebit, cultul rațiunii. În viziunea lui,

²²⁸ Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul și Filozoful ...”, p. 388.

²²⁹ *Apologia a II-a*, XIII, p. 115.

²³⁰ *Apologia* I.61, p. 88-89 & *Apologia* II.10, p. 111-112.

²³¹ *Apologia* I.61, p. 88-89.

²³² *Dialogul cu iudeul Tryfon*, 14, p. 138.

²³³ *Ibidem*, 3, p. 123.

²³⁴ *Apologia* I.23, I.61, p. 55, 88-89.

rațiunea are un rol și o forță considerabilă în structura și viața omului, în evoluția lumii și a istoriei. Acțiunea logosului seminal de-a lungul istoriei umanității „a înlocuit parțial haosul sau dezordinea prin «dreapta rațiune», realizată de către «creștini» de dinaintea lui Hristos, ceea ce a făcut oportună și necesară întruparea Fiului lui Dumnezeu, a Logosului total. Logosul total, expresie a dragostei supreme a lui Dumnezeu față de oameni, făcându-se ca unul dintre aceștia, și-a însușit tot ceea ce este al lor: aspirații, dureri, suferințe etc., afară de păcat. Prin aceasta El conduce lumea și istoria înainte către desăvârșire, realizând, pe cât posibil, măsura Rațiunii supreme. Astfel, Sfântul Iustin aduce un cult Rațiunii, dar trebuie adăugat că această rațiune este Dumnezeu. Ceea ce merită să fie reținut, este că întruparea acestei Rațiuni în om i-a dat acestuia conștiința că el este solidar cu cosmosul în care el trebuie să realizeze deplinul echilibru ontologic și moral al ființei sale”²³⁵.

În *Apologia I* (61, 10) a Sfântului Iustin, „Toți cei care trăiesc cu logos sunt creștini”. Aceasta înseamnă că toată umanitatea a fost și este creștină. Acest act de creștinare retrospectivă a tuturor oamenilor „n-avea numai un sens apologetic, el introducea în același timp creștinismul în istoria universală și pune în mișcare ideea de evoluție a umanității, idee prezentă în Biblie, mai puțin prezentă în concepția istorică a antichității”²³⁶.

Sfântul Iustin, în *Cuvânt către greci*, lansează acestora o persuasivă exortatie la a participa la înțelepciunea inegalabilă, și a se lăsa instruiți în învățătura dumnezeiască pentru a cunoaște pe nemuritorul Împărat, părăsind pe stăpânii lor care au făcut numai omoruri. „Eroul nostru nu cere putere corporală, nici față frumoasă, nici neam ales, ci El cere un suflet curat care să fie tare prin sfințenie. Dumnezeiescul Logos este neîntrerupt conducătorul nostru, El pătrunde în sufletul nostru și face pace dacă în el este război. Ce mijloc minunat de a potoli patimile sălbatice și de-a stinge focul sufletească! El nu ne face poeți, nici filosofi, nici oratori distinși. El ne învață și ne face din muritori, nemuritori, din oameni, dumnezei; ne ridică de la pământ la acele locuri, ale

²³⁵ Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul și Filozoful ...”, p. 393.

²³⁶ *Ibidem*, p. 388.

căror margini se află dincolo de Olimp. Veniți, deci și învățați, voi, grecilor! Fiți ca mine, căci și eu eram ca voi; dar dumnezeiasca învățătură și puterea Logosului m-au convins ... Logosul aruncă din infernul cel mai adânc al sufletului în mod minunat patimile cele mai teribile – plăcerea neiertată și tot ce se naște din ea – și apoi aduce sufletului pace și mângâiere. Dacă el astfel se curăță de toate răutățile cu care era împovărat, atunci se întoarce la Acela, Care l-a creat”²³⁷.

Sfântul Iustin, aparținând aceleiași familii grecești și păgâne, descrie, în *Dialogul cu iudeul Trifon*, cum s-a finalizat căutarea sa filosofică după convertire, de unde reiese identificarea dintre creștinism și adevărata filosofie. Deși anterior aderase la platonism, după aceea, n-a avut nimic de negat. E schițată deja ideea rolului esențial al filosofiei creștine. „Această temă se va dezvolta continuu, iar Hristos va fi considerat «filosoful» prin excelență, în vreme ce mai târziu Părinții din pustie și călugării vor primi titlul de «filosofi desăvârșiți»”²³⁸.

Dialogul cu iudeul Tryfon se presupune a fi înregistrarea unei dezbateri de două zile dintre Sfântul Iustin și un savant evreu și însoțitorii săi, care se presupune că a avut loc în Efes. Este puțin probabil ca această lucrare să oglindească o dezbateră reală: Sfântul Iustin scria în Roma în anii 160, la circa 20 de ani după presupusul eveniment, și, în orice caz, dialogul constituia la ora respectivă un gen literar ficțional bine stabilit. Dar contextul evreiesc pe care îl portretizează Sfântul Iustin posedă numeroase caracteristici convingătoare. Tryfon nu este doar un personaj *bidimensional* constituit pentru a demonstra superioritatea poziției creștine. Poate este prea dornic să cedeze la unele puncte ale Sfântului Iustin, dar se menține și ferm pe poziție în privința unor caracteristici ale iudaismului din diaspora, circumcizia, sabatul, festivalurile și observarea lunilor noi, aducând și câteva argumente elocvente, cum ar fi observația că creștinii susțin că sunt pioși, dar nu suficient de pioși²³⁹. În pofida faptului că nu oferă un contraargument sustenabil, nu este un adversar facil pentru Sfântul Iustin, rămânând curtenitor, deși neconvingător, până la final. Putem spune, fără teama de a greși, că Sfântul Iustin s-a folosit de experiența reală a

²³⁷ *Cuvânt către greci*, P. G. VI, col. 237.

²³⁸ Jean Boesse, *Mistica creștinismului primitiv*, Traducere de Beatrice Stanciu, în Marie-Madeleine Davy, *ECD*, vol. I, Editura Amarcord, Timișoara, 1998, p. 286.

²³⁹ *Dialogul cu iudeul Tryfon*, 10, p. 132-133.

disputelor creștin-evreiești pentru a crea *Dialogul*. O astfel de experiență ar explica și cunoașterea precisă a practicii evreiești, precum și exegeza biblică de care face dovadă.

Spre sfârșitul *Dialogului*, dezbaterea se întoarce spre ce este adevăratul Israel. Sfântul Iustin argumentează că creștinii au uzurpat evreii în rolul de adevărat Israel, pentru că au moștenit promisiunile divine: creștinii sunt înrudiți cu Israelul mesianic al lui Isaia 42, 1-4 (LXX) printr-o naștere spirituală, așa cum evreii sunt înrudiți cu patriarhul evreu al Genezei 35, 10-11 prin descendență fizică. „După cum de la acel singur Iacov, care a fost supranumit Israel, tot neamul vostru a fost supranumit Iacov și Israel, tot astfel și noi, după Hristos, Care ne-a născut pe noi în Dumnezeu, ne numim și suntem și Iacov și Israel și Iuda și Iosif și David și fii ai lui Dumnezeu, toți cei ce păzim poruncile lui Hristos”²⁴⁰. Obiecția lui Tryfon la *pretenția* că creștinii sunt copiii lui Dumnezeu îl face pe Sfântul Iustin să se îmbarce într-o justificare detaliată a sa. Printr-o tehnică standard a exegezei evreiești, el apelează la un alt pasaj al Evangheliei, unde apare o expresie similară cu scopul de a explicita versul ioaneic (I In. 3, 1) la care făcuse aluzie²⁴¹. Pasajul se regăsește în Psalmul 81, 6, „Eu am zis: «Sunteți dumnezei, toți sunteți fii ai Celui Prea Înalt»”. Stihul care urmează, „Veți muri ca oamenii și ca unul din căpetenii cădeți” arată, spune Iustin, că aceste cuvinte au fost adresate la origine lui Adam și Evei, care fuseseră odinioară nemuritori, dar, după păcătuire, deveniseră

²⁴⁰ *Ibidem*, 123, p. 314.

²⁴¹ Expresia Sfântului Iustin, καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ εσμεν (*Dialogul cu iudeul Tryfon*, 123) pare să se apropie mai mult de sintagma din I Ioan, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν καὶ εσμεν (3, 1), decât sintagma lui Pavel, ὅτι εσμεν τέκνα θεοῦ (Rom. 8, 16), chiar dacă Sfântul Iustin are o relație directă cu Sfântul Pavel și utilizează în mod cert Epistola către Romani a acestuia din urmă în *Dialog*. Dacă aceasta este o aluzie la Sfântul Ioan, este una dintre cele mai timpurii la un scriitor ortodox. Asupra relației Sfântului Iustin cu Sfântul Apostol Pavel, a se vedea Oskar Skarsaune, „The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile”, *Supplements to Novum Testamentum*, 56, E. J. Brill, Leiden, 1987, p. 92-100, unde se precizează referințe complete la literatura existentă. Asupra relației sale cu Sfântul Ioan, a se vedea Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford University Press, Oxford, 1966, p. 4, 124-125 și Oskar Skarsaune, „The Proof from Prophecy ...”, p. 105-106.

supuși morții și căzuseră ca „unul dintre căpetenii”, adică Satana. În versetul 7, Sfântul Iustin explică faptul că Duhul Sfânt le reproșează oamenilor, care fuseseră făcuți lipsiți de patimi și nemuritori precum Dumnezeu, că, dacă I-ar fi respectat poruncile, ar fi fost considerați a merita să fie numiți fiii Săi. Sfântul Iustin conchide că, în Psalmul 81, se demonstrează că toate ființele umane sunt considerate demne de a deveni dumnezei și de a avea puterea să devină fii ai Celui Preaînalt, și vor fi judecați și condamnați după fapte, precum Adam și Eva: „Dar totuși, eu nu am citat cuvântul în sensul acesta, ci pentru a vă demonstra că Duhul Sfânt reproșează oamenilor deveniți asemănători cu Dumnezeu, fără de patimă și nemuritori ca El – atâta vreme cât ei păzesc poruncile – și socotiți vrednici de El a se chema fiii Lui, faptul de a-și pregăti lor înșiși moartea, după exemplul lui Adam și al Evei; așa că nu am nimic împotriva traducerii acestui psalm, așa cum voiți voi. Și, în felul acesta se demonstrează că ei au fost socotiți demni de a putea deveni fii ai Celui Prea Înalt, și că ei vor fi condamnați și judecați separat, ca Adam și Eva”²⁴².

Aceasta e prima implicare a Psalmului 81, 6 în literatura creștină ca text-mărturie pentru susținerea noțiunii de îndumnezeire. Contextul utilizării de către Sfântul Iustin a textului rezidă în interesul sporit al creștinilor secolului al II-lea în sursele testimoniale ale mesianismului evreiesc. Mărturiile Noului Testament se concentraseră pe ce era nou, în *pretențiile* creștinilor la mesianismul lui Iisus, și anume, suferința Lui, moartea și învierea Sa.

Interpretarea oferită de el psalmului 81, 6 a furnizat decorul pentru *kerygma* creștină: eșecul lui Adam și al Evei a fost reversat prin izbânda lui Hristos. *Destinul* pentru Adam și Eva poate fi realizat de către creștini, pentru că au devenit copii ai lui Dumnezeu prin supunerea în fața poruncilor lui Hristos.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful a transformat obediența iudaismului față de Tora în ascultare față de poruncile lui Hristos. O astfel de ascultare este posibilă prin faptul că noi suntem „creați” de Hristos Dumnezeu. Dar implicațiile baptismale ale interpretării iustiniene a Psalmului 81, 6 nu ne sunt relevate de Sfântul Iustin. Identificarea „dumnezeilor” cu acei care au fost încorporați în Hristos prin

²⁴² *Dialogul cu iudeul Tryfon*, 124, p. 315-316.

botez va fi explicitată doar câteva decenii mai târziu, de către Sfântul Irineu²⁴³.

II.2.3. Teofil al Antiohiei

În viziunea lui Teofil al Antiohiei († 183), crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu ne revelează demnitatea lui ca unica operă a „mâinilor” lui Dumnezeu și suveranitatea sa asupra naturii²⁴⁴.

Teofil este de părere că omul nu a fost creat nemuritor, chiar dacă majoritatea crede asta²⁴⁵, însă la el balanța înclină pentru nemurire, dacă omul respectă voia lui Dumnezeu. Își și explică ideea sa. După ce l-a creat, Dumnezeu l-a luat din pământul din care a fost făcut și l-a dus în paradis, dându-i posibilitatea de a progresa astfel încât, prin creștere și maturizare și după ce va fi dumnezeu, să poată și el să se ridice la ceruri, pentru că omul a fost creat într-o stare intermediară, nici cu totul muritor, nici cu totul nemuritor, ci capabil de oricare dintre stări²⁴⁶. Motivul pentru această stare intermediară este că, dacă omul ar fi fost creat muritor, Dumnezeu ar fi fost responsabil pentru moartea sa; iar dacă ar fi fost creat nemuritor, Dumnezeu l-ar fi făcut dumnezeu. Prin urmare, omul se situa între cele două: respectând poruncile lui Dumnezeu, urma a-și câștiga nemurirea și a deveni dumnezeu; nesupunându-se lui Dumnezeu, ar fi fost responsabil de moartea sa²⁴⁷.

Teofil îi precizează, printre altele, adresantului său, Autolic, că Dumnezeu este invizibil pentru ochii trupești; Îl poți vedea în parte numai cu mintea, Îl cunoști din operele Sale asupra lumii. Adevărata vedere este, însă, cu inima curată. „Iar dacă îmi spui: «Arată-mi pe Dumnezeul tău!», atunci îți voi spune și eu: «Arată-mi omul din tine și-ți voi arăta și eu pe Dumnezeul meu!» Arată-mi că ochii sufletului

²⁴³ Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 96-101.

²⁴⁴ Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, 2.18, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, în vol. *Apologeți de limbă greacă...*, p. 409. Aceasta urma să devină interpretarea antioheană standard a Fac. 1, 26.

²⁴⁵ *Către Autolic*, 2.19, *loco citato*, p. 410.

²⁴⁶ *Ibidem*, 2.24, p. 415.

²⁴⁷ *Ibidem*, 2.27, p. 417-418.

văd și că urechile inimii tale aud! După cum cei care privesc cu ochii trupului înțeleg cele ce se petrec în viață și pe pământ și fac totodată deosebire între lumină și întuneric, între alb și negru, între urât și frumos, între armonios și nearmonios, între măsurat și nemăsurat, între excesiv și ciuntit și la fel deosebesc sunetele de sunt ascuțite sau groase sau plăcute, tot așa se poate spune și de urechile inimii și de ochii sufletului, că le este cu puțință să vadă pe Dumnezeu. Da, Dumnezeu este văzut de cei ce pot să-L vadă dacă au deschis ochii sufletului. Toți oamenii au ochi; dar unii au ochii acoperiți cu o pieleță și nu văd lumina soarelui. Pentru că orbii nu văd, nu înseamnă că lumina soarelui nu strălucește, ci orbii să dea vina pe ei și pe ochii lor. Tot așa și tu, o, omule, din pricina păcatelor și a faptelor tale rele, ochii sufletului tău îți sunt acoperiți cu o pieleță. Că omul trebuie să aibă așa de curat sufletul ca o oglindă strălucitoare. După cum atunci când oglinda prinde rugină, nu se poate vedea chipul omului în ea, tot așa și un om nu poate vedea pe Dumnezeu când se află în el păcatul²⁴⁸. Păcatele întunecă sufletul omului, „sunt ca un gunoi, care-i intră în ochi, de nu mai poate vedea lumina soarelui. Tot așa, păcatele îl întunecă, de nu mai poate vedea pe Dumnezeu”²⁴⁹. Pentru a-L putea vedea pe Dumnezeu, trebuie să ai deschis ochii sufletului. Dacă orbii nu văd soarele, nu înseamnă că el nu există²⁵⁰. Pentru cunoașterea lui Dumnezeu, el aduce și argumentul cosmologic. Opera acestui univers ne duce la Dumnezeu. Cere, totuși – și aici este punctul lui forte – credință și curățenie în inimă²⁵¹.

Părintele Profesor Ioan G. Coman, prezentând antropologia lui Teofil, printre altele, scrie următoarele: „(În concepția lui Teofil – n. n.) dacă omul săvârșește lucruri ale morții, va fi el însuși cauza morții sale. Omul a fost creat liber și responsabil. Oricine împlinește Legea și poruncile ei se poate mântui și obține nemurirea. Prin neascultarea sa, Adam și-a atras durerea, suferința și chiar moartea. Păcatul lui Adam s-a răsfrâns asupra întregii firi. Tot ce ieșise din mâna lui Dumnezeu era frumos și foarte frumos, în special animalele, dar păcatul omului

²⁴⁸ *Ibidem*, 1.2, p. 373-374.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 374.

²⁵⁰ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. I, p. 164.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 166.

le-a făcut rele. Când omul nu va mai face răul, animalele vor fi și ele restaurate în starea de blândețe de la început”²⁵².

Afinitățile dintre aceasta și exegeza Psalmului 81, 6, pe care am remarcat-o în *Dialogul cu iudeul Tryfon* a Sfântului Iustin Martirul sunt izbitoare. În aceste cazuri, supunerea față de Dumnezeu îi permite ființei umane să fie numită dumnezeu; nesupunerea aduce moarte. Deși nu este citat explicit, Psalmul 81, 6 pare să se afle în spatele prezentării lui Teofil. Omul a avut oportunitatea de a deveni dumnezeu prin darul divin al nemuririi, conferit ca răsplată pentru ascultare și supunere, nu prin separarea sufletului de trup și înălțarea sa spre tărâmul divin.

După Teofil, eșecul lui Adam de a se dezvolta până la maturizarea divină deplină nu a condamnat întreaga specie umană. Dumnezeu, prin darul slavei, le-a conferit celor care i se supun nemurirea pe care prima ființă umană o pierduse. Pentru că „Dumnezeu ne-a dat o lege și porunci sfinte, care pot mântui pe om dacă le împlinește și, având parte de înviere, să moștenească nestricăciunea”²⁵³; cf. I Cor. 15, 50). Accentul se pune pe supunerea în fața Legii. Botezul este descris, ca și la Sfântul Apostol Pavel, ca o „baie a renașterii” (Tit. 3, 5), dar nu există dezvoltarea ideii pauliene sau ignațiene de încorporare în Hristos²⁵⁴. Într-adevăr, deși *Logosul* este descris ca o „mână” a lui Dumnezeu și „Logosul (Cuvântul) immanent al lui Dumnezeu” (ἐνδιόθετος), nu se face mențiune la Hristos ca Logosul întrupat²⁵⁵. Botezul este pur și simplu o renaștere, care permite subiectului să primească slava dumnezeiască, care, la rândul său, îi permite să se supună lui Dumnezeu. Răsplata pentru o astfel de supunere este nemurirea, de care omenirea se va bucura după moarte²⁵⁶.

II.2.4. Sfântul Irineu al Lyonului

În timp ce Tațian Asirianul și Teofil al Antiohiei se luptă în Răsărit cu credințele păgâne și ebraice, la o mie de mile spre vest,

²⁵² Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, Editura IBMBOR, București, 1984, p. 342.

²⁵³ Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, 2.27, p. 418.

²⁵⁴ *Ibidem*, 2.16, p. 407.

²⁵⁵ *Ibidem*, 2.10, p. 399.

²⁵⁶ Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 103-104.

Irineu, episcopul Lyonului, se lupta cu probleme foarte diferite. Oponenții celui care este considerat punctul sau pionul principal al gândirii creștine pentru secolul al doilea²⁵⁷, erau inamicii din interior, învățătorii gnostici care pretindeau a conserva o tradiție esoterică reprezentând adevăratul creștinism.

Tuturor celor ce revendicau sfințenia vieții numai pe calea individuală, Sfântul Irineu le opune o *instituție* care posedă toate mijloacele pentru a atinge în mod sigur acest scop: Biserica, ce asigură misiunea de a sfinți. Dar afirmațiile sale, privind acest rol al Bisericii, sunt mai mult implicite decât explicite. Pentru el, posesiunea adevărului pare să se identifice cu aceea a mântuirii; cel ce cunoaște adevărata credință cunoaște și adevărata perfecțiune nu numai în materie de doctrină, dar și în materie de viață spirituală²⁵⁸. Dacă gnosticii nu sunt imaculați din punct de vedere moral, aceasta din cauză că nu sunt nici din punct de vedere doctrinar, de aici rezultând că Biserica este aceea care deține adevărul și, prin urmare, în mod logic, aceea care are misiunea de a răspândi harul lui Dumnezeu.

În plus, Biserica se găsește sub înrâurirea Sfântului Duh; nu numai într-un atît întrucât Acesta este un garant al adevărului „ci de asemenea ca Cel ce ne introduce în Împărăția cerurilor, căci, cu Duhul Sfânt, Biserica are orice fel de har. Acest har se transmite prin Sfintele Taine, pe care singură Biserica are puterea de a le administra. Tot Bisericii îi revine rolul de a oferi lui Dumnezeu, jertfa spirituală prezisă de Maleahi (Mal. 1, 11). Astfel, împotriva pretențiilor individualiste ale gnosticilor, Sfântul Irineu accentuează, ca și mai înainte, competența exclusivă a Bisericii în materie de viață religioasă ca și de doctrină. Biserica are această dublă misiune, pentru că ea singură are privilegiul asistenței Sfântului Duh”²⁵⁹.

Învățătura despre Biserica a Sfântului Irineu se deosebește de toate celelalte ecleziologii care l-au precedat, mai întâi prin întinderea materială de care dă dovadă, „căci toți ceilalți părinți și scriitori

²⁵⁷ André Benoît, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Ed. du Cerf, Paris, 1960, p. 3.

²⁵⁸ Paul Beuzart, *Essai sur la Théologie d'Irénée*, Leroux, Paris, 1908, p. 124 & Alexandru Ciurea, „Noțiunea de Biserică, rolul doctrinal și sfințitor al Bisericii după Sfântul Irineu”, în *MMS*, Anul XVI (1940), Nr. 9-10, p. 541.

²⁵⁹ Alexandru Ciurea, *op. cit.*, p. 541.

bisericești până la el nu vorbeau despre acest lucru decât în treacăt. El ne face un expozeu mai complet și pentru a zice așa «ex professo» realizând în același timp și o sistematizare a unor principii ce se găseau în stadiul de implicate până la el”²⁶⁰.

Învățătura Sfântului Irineu despre îndumnezeire reprezintă un progres notabil față de cea a antecesorilor săi. Inspirându-se din Sfinții Apostoli Pavel și Ioan, episcopul Lyonului vede în viața veșnică o prelungire a vieții dumnezeiești pe care o avem în noi în această lume datorită unirii noastre cu Hristos și cu Sfântul Duh. Noi datorăm asemănarea noastră cu Dumnezeu sălășluirii Logosului și Duhului Său în noi. Când tratează cauza mântuirii noastre, Sfântul Irineu o prezintă ca efect al Întropării și al morții Mântuitorului.

În polemica sa împotriva gnosticilor, Sfântul Irineu elaborează implicațiile baptismale conținute în interpretarea Psalmului 81, 6 avansată de Sfântul Iustin și Teofil. În cazul Sfântului Irineu, scopul său nu este de a supralicita pretențiile evreilor, ci de a demonstra posibilitatea obținerii nemuririi de către toți creștinii, nu doar de către o elită spirituală. Dacă eșaloanele superioare ale Bisericii pot obține nemurirea și a deveni „dumnezei”, aceasta se realizează prin virtutea Întropării și Tainelor Botezului și Euharistiei. Sfântul Irineu nu utilizează termenii tehnici ai îndumnezeirii, și chiar cuvântul „dumnezei” este aplicat ființelor umane numai în contextul exegezei sale la Psalmul 81, 6. Dar, în argumentarea sa împotriva susținerilor gnostice privitoare la cei spirituali, el prezintă o perspectivă „realistă” a mântuirii care va pune la dispoziția unui număr de scriitori ulteriori – în special Sfântului Atanasie – conținutul doctrinei îndumnezeirii²⁶¹.

Făcând referire la stihul 1 al Psalmului 81: „Dumnezeu a stat în dumnezeiască adunare și în mijlocul dumnezeilor va judeca”, Sfântul Irineu susține că aceasta se referă la Tatăl, Fiul și la acei care au primit

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 542-543. În această ordine de idei, el a exercitat o mare și îndelungată influență, nu numai asupra scriitorilor și părinților bisericești imediat posteriori, căci umanismul și mai ales controversele religioase ieșite din reformă vor pune din nou numele și opera sa la loc de cinste.

²⁶¹ Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 105. Primul care a discutat semnificația îndumnezeirii pentru perspectiva realistă a Sfântului Irineu asupra mântuirii a fost Adolf von Harnack, *History of Dogma*, 7 vols, Trad. N. Buchanan, Williams & Norgate, London, 1896-1899.

înfieră, anume, adunarea Bisericii lui Hristos, adică, acei care au primit slava înfierii, prin care strigăm, «Abba, Părinte!» (Rom. 8, 16).

Psalmul 81, 6 fusese discutat într-o manieră similară anterior, de către Sfântul Iustin Martirul. Dar Sfântul Iustin rămâne încă aproape de exegeza rabinică, care considera că oamenii devin „dumnezei” prin supunerea în fața Legii. Sfântul Irineu este primul care s-a aplecat asupra implicațiilor baptismale pe care Sfântul Iustin le indică, dar nu le dezvoltă. În timp ce Sfântul Iustin asociase textul cu „copiii lui Dumnezeu” (în mod iohaneic), Sfântul Irineu îl asociază cu „înfieră” paulină. Această interpretare urma să devină foarte influentă. Oamenii devin „dumnezei” prin botez, care îi transformă în copii ai lui Dumnezeu în sens paulin.

A doua discuție a Psalmului 81, 6 se observă într-un pasaj în care Sfântul Irineu contracarează erezia hristologică a acelor care susțin că Fiul lui Dumnezeu era un simplu om²⁶². Astfel de oameni rămân în sclavia nesupunerii antice și mor în ea, nefiind încă asociați Cuvântului lui Dumnezeu, neparticipând încă la libertatea Fiului. Necunoscându-L pe Dumnezeu Întrupat, se privează de darul Său, care este viața veșnică; și neprimind Cuvântul nemuririi, rămân în carnea muritoare. Versetele, „Eu am zis: dumnezei sunteți și toți fii ai Celui preaînalt; dar voi ca niște oameni muriți și ca unul din căpetenii cădeți”, le sunt adresate lor, adică, „acelora care nu au primit darul înfierii”. Aceștia nu reușesc să cinstească Întruparea Cuvântului și „îl privează pe om de înălțarea sa la Dumnezeu”.

Acest pasaj marchează o evoluție a convingerii că dumnezeii trebuie înțeleși ca fii prin înfiere sau adopție. Aici îl vedem pe Sfântul Irineu deplasându-se spre formula *tantum-quantum*, anume, că Fiul lui Dumnezeu a devenit ceea ce suntem noi pentru a ne face ceea ce este El: „Din pricina prea marii Sale dragoste, S-a făcut ceea ce suntem noi, pentru ca să ne aducă și pe noi în starea de a fi ceea ce este El”²⁶³.

²⁶² Irénée de Lyon, *Contre les heresies*, 3.19.1, Édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Tome II, texte et traduction, în col. SC, N° 211, Les Éditions du Cerf, Paris, 1974, p. 373, 375.

²⁶³ *Contra ereziilor*, V, P. G. VII, col. 1120; În acest sens, și Sfântul Atanasie cel Mare menționează că chipul lui Dumnezeu din om a fost restaurat prin Întruparea Mântuitorului. Cuvântul sau Logosul S-a făcut om, pentru ca noi să fim îndumnezeiți (Sf. Atanasie cel Mare, *Despre Întruparea Cuvântului*, LIV, P. G. XXV, col. 192B), să devenim asemenea cu Dumnezeu nu prin natură, ci prin har.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu este esențială pentru călătoria noastră spre Dumnezeu, pentru că trebuie să fim uniți cu Logosul prin înfierea Botezului pentru a participa la nemurire. Aceasta îi aparține numai lui Dumnezeu; noi putem participa la ea numai dacă Dumnezeu se unește mai întâi cu omul prin Întruparea Logosului. Ființele umane individuale pot apoi să se unească și cu Hristos prin înfierea filială, care le permite să participe la atributele divine ale nestricăciunii și nemuririi. Ca roadă a Întrupării, creștinii au acces la o demnitate divină pe care ereticii nu reușesc să o obțină: ultimii sunt dumnezei și fii ai Celui Preaînalt, dar mor precum oamenii.

A treia referire la Psalmul 81, 6 apare într-o importantă discuție legată de răspunsul la întrebarea de ce umanitatea nu a fost făcută perfectă de la început²⁶⁴. Lucrurile create, spune Sfântul Irineu, trebuie să fie inferioare Celui care le-a creat. Fiind inferiori lui Dumnezeu, nu l-am fi *suportat* pe Hristos dacă ar fi venit la noi înconjurat în slava Sa nemuritoare. Prin urmare, Acesta s-a ajustat la starea noastră infantilă pentru a ne permite să creștem și să ne maturizăm până vom atinge stadiul în care suntem capabili să acceptăm darul existenței eterne de la Dumnezeu. Oamenii care se plâng de slăbiciunea prezentă a naturii umane sunt ignoranți, nerecunoscători și nesățioși. Înainte de a deveni ființe umane, adică, înainte de a fi copleșiți de patimi, ei doresc să devină asemenea lui Dumnezeu, anulând diferența dintre Dumnezeu necreat și creația Sa umană. „Îi reproșăm că nu am fost făcuți dumnezei de la început, ci întâi oameni și apoi dumnezei”. De aceea Dumnezeu ne spune: „Eu am zis, dumnezei sunteți și toți fii ai Celui Prea Înalt”, adăugând imediat: „Dar voi ca niște oameni muriți și ca unul din căpetenii cădeți”. Cel de-al doilea verset a fost adăugat pentru că „nu puteam purta puterea divinității”. El ne exprimă slăbiciunea în fața darului lui Dumnezeu și libertatea de a-l accepta sau respinge.

În acest context, Sfântul Irineu își dezvoltă interpretarea personală a Psalmului 81, 6 ca răspuns la creștinii care doreau să avanseze prea repede. Acoperirea diferenței dintre creat și necreat a fost

²⁶⁴ *Contre les heresies*, 4.38.3, Édition critique d'après les versions arménienne et latine sous la direction de Adelin Rousseau avec la collaboration de Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau și Charles Mercier; Tome I, texte et traduction, în col. SC, N° 100, Les Éditions du Cerf, Paris, 1965, p. 957.

realizată, din perspectivă istorică, prin Întrupare și, potențial, de către creștinul individual prin botez, dar realitatea experienței umane rămâne. De fapt ne găsim la o distanță foarte mare de vederea lui Dumnezeu și suntem foarte limitați în capacitatea noastră de a o obține repede. Prin urmare, Sfântul Irineu avansează ideea de progres moral. Ființele umane trebuie să obțină asemănarea cu Divinitatea înainte de a-și putea depăși mortalitatea și de a realiza nemurirea pe care o posedă potențial prin Botez. Aceasta implică exercitarea alegerii morale. Teofil al Antiohiei vorbise deja de creșterea omului spre maturitatea spirituală, astfel încât să devină „dumnezeu”, probabil, după cum am văzut, cu referire la Psalmul 81, 6. Sfântul Irineu conectează această creștere în mod explicit cu obținerea chipului și asemănării cu Dumnezeu (Gen. 1, 26), pe care Adam le pierduse.

Omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu Celui necreat: „Tatăl hotărăște și poruncește, Fiul creează și înfăptuiește, Sfântul Duh hrănește și face să crească, iar omul progresează puțin câte puțin spre desăvârșire, adică se apropie de Cel necreat. Desăvârșit nu e decât Cel necreat, adică Dumnezeu. În privința omului, acesta se cuvenea ca întâi să fie creat, creat trebuia să crească, crescut trebuia să devină adult, adult să se înmulțească, înmulțit să se întărească, întărit să fie slăvit și slăvit să vadă pe Domnul său; vederea lui Dumnezeu aduce nestricăciunea, iar nestricăciunea ne apropie de Dumnezeu²⁶⁵.

În concepția Sfântului Irineu, crearea omului e strâns legată de Logos și de viitoarea Întrupare a Acestuia. Marea autoritate a omului ca făptură după chip și asemănare n-a putut apărea înainte de Întruparea Logosului. Cât timp Logosul rămânea invizibil, chipul Lui, care era omul, nu putea fi identificat ca fiind de origine dumnezeiască. Când Logosul S-a întrupat, El a confirmat și chipul devenind El Însuși ce era chipul și și-a restabilit asemănarea în mod stabil, făcând pe om cu totul asemenea Tatălui nevăzut, prin intermediul Logosului văzut²⁶⁶.

Sfântul Irineu spune că omul a fost așezat pe pământ ca chip al lui Dumnezeu. Acest chip s-a întunecat după păcat și noi nu mai putem reveni la starea cea dintâi, fără ajutorul lui Dumnezeu. Logosul

²⁶⁵ *Ibidem*. A se vedea și Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. al II-lea, 1985, p. 35.

²⁶⁶ *Ibidem*, 5.16.2, *loco citato*, p. 36.

întrupat va recapitula în sine toată umanitatea, ca fiecare să căpătăm „ceea ce pierdusem în Adam”, adică ființa după chipul și asemănarea lui Dumnezeu²⁶⁷. Nimic nu se sustrage legii progresului spiritual: într-o nouă întocmire, Hristos *recapitulează* întreaga creație, care e reînnoită prin Hristos. Noul Adam îl restaurează pe primul. Drumul de urmat duce astfel la Sfânta Treime: prin Duh omul ajunge la Fiul, iar prin Fiul la Tatăl. „Sensul trinitar al doctrinei Sfântului Irineu marchează începutul unei orientări constante către Treimea Sfântă, dragă misticilor din toate timpurile”²⁶⁸.

Sfântul Irineu insistă asupra educației progresive a omenirii pregătită să-l primească pe Hristos, asupra evoluției omului în căutarea perfecțiunii. Fiul lui Dumnezeu, întrupându-Se, S-a făcut asemănător omului creat după chipul Său; deci, Hristos este imaginea, adică modelul creației, și omul Îl va imita și Îl va urma pentru a se putea întoarce la Tatăl de Care s-a îndepărtat. Acest lucru e posibil cu ajutorul Duhului Sfânt. Slăbiciunea cărnii este întărită de puterea Duhului, iar omul aflat în comuniune cu Duhul nu mai e carnal, ci spiritual, urcând neîncetat spre desăvârșire. Scopul este să devină dumnezeu²⁶⁹. Îndumnezeirea nu e limitată de moarte, continuă și dincolo de ea, fiindcă moartea nu e decât o etapă a drumului de parcurs²⁷⁰.

Oamenii duhovnicești sunt numiți astfel pentru că participă la lucrările Sfântului Duh, dar aceasta nu implică suprimarea trupului, căci această suprimare ar însemna dispariția omului duhovnicesc²⁷¹.

Dintre cele două daruri supreme conferite de Dumnezeu, primul este viața. Ca și Sfântul Iustin, Sfântul Irineu predică faptul că omul nu posedă viață, ci doar participă la ea, continuitatea existenței sale depinzând de Dumnezeu. Celălalt dar este libertatea, care constituie și unul dintre marile privilegii ale omului. Omul a fost creat liber, cu autonomie proprie și suflet propriu, spre a se folosi după voie de sfatul Creatorului său, fără constrângere. Toți oamenii au aceeași natură,

²⁶⁷ Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, XIX, XVIII, P. G. VII, col. 939B, 932B.

²⁶⁸ Jean Boesse, *Mistica creștinismului primitiv ...*, p. 286-287.

²⁶⁹ Bineînțeles, cu ajutorul lui Dumnezeu, prin harul Lui.

²⁷⁰ Jean Boesse, *Mistica creștinismului primitiv ...*, p. 286-287.

²⁷¹ Idem, *Contre les heresies*, 5.6.1, Édition critique d'après les versions arménienne et latine par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau S. J. & Charles Mercier, Tome II texte et traduction, în col. SC, N° 153, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969, p. 75.

capabilă să rețină și să facă binele, dar și să și-l refuze și să nu-l realizeze. Dar acestea nu coincid cu libertatea totală. Omul își exercită libertatea supunându-se de bunăvoie voinței lui Dumnezeu. Această alegere de bunăvoie a binelui este cel care-i menține asemănarea cu Dumnezeu. Prin ascultare și supunere, el posedă viața și libertatea unui fiu; prin răzvrătire, pierde toate acestea și este redus la sclavie și moarte.

Căderea nu a fost rezultatul răutății, ci al lipsei de maturitate. „Omul era un copil, fără o înțelegere perfectă, și din această pricină a fost amăgit cu ușurință de Înselător”²⁷². Și totuși, căderea a avut efect asupra întregii posterități, nu atât prin condamnarea sa, cât prin furnizarea unui nou context pentru maturizarea sa, prin educație și pregătire. De fapt, căderea se întoarce în avantajul umanității. În afara introducerii morții ca limitare a efectelor păcatului, ea ne permite să obținem o mai profundă înțelegere a binelui prin experiența contrariului, învățându-ne astfel și care sunt limitele naturii noastre și, prin aceasta, care este „adevăratul sens al lucrurilor existente”²⁷³. Ființele umane sunt pregătite astfel pentru venirea Fiului lui Dumnezeu.

Împotriva dochetismului gnosticilor, Sfântul Irineu predica, în cartea a treia (181), faptul că Întruparea înseamnă adevărata uniune a lui Dumnezeu cu oamenii, a creatului cu necreatul. În lipsa acestei baze ontologice, scopul soteriologic al Întrupării nu ar fi avut eficiență. Întruparea a avut loc pentru a recupera ceea ce se pierduse prin Adam și pentru desăvârșirea deplină a umanității. Prin urmare, prezintă două aspecte, primul fiind rezumat de ideea de recapitulare: Cuvântul lui Dumnezeu recapitulează în Sine omul, unindu-l cu Dumnezeu, întorcându-l la vocația lui originală și restabilind chipul lui Dumnezeu în el întunecat de păcat. Dacă omul, prin Întruparea Cuvântului nu s-ar fi unit cu Dumnezeu, „n-ar fi participat la nestricăciune”, și aceasta pentru că omul nu ar fi putut fi înfiat „dacă Fiul nu ne-ar fi dat comuniunea cu El și dacă Cuvântul nu ne-ar fi făcut să comunicăm cu El făcându-se trup”. Apoi, vorbește și de accesul la viața divină pe care Hristos îl permite credincioșilor, El fiind „Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni” (I Tim. 2, 5).

²⁷² *Demonstrarea propovăduirii apostolice*, 12, Traducere, introducere și note de Prof. Dr. Remus Rus, Editura IBMBOR, București, 2001, p. 76.

²⁷³ *Contre les heresies*, 5.2.3, în col. SC, N° 153, p. 37, 39.

Ca Mijlocitor, Îl *facilitează* pe Dumnezeu oamenilor și îi obișnuiește pe oameni să-L primească²⁷⁴. Sau invers, așa cum am mai precizat, datorită dragostei Sale infinite, El a devenit ceea ce suntem noi pentru a ne face ceea ce este El. „Cuvântul Întrupat S-a făcut om, și Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul Omului, ca să îngăduie omului să cuprindă Cuvântul lui Dumnezeu și, dobândind înfierea, să se facă fiu al lui Dumnezeu”²⁷⁵. Reluat cu variații în toate epocile, acest rezumat al Istoriei Sfinte stă la baza învățăturii duhovnicești a Răsăritului creștin. Această învățatură are drept singur scop îndumnezeirea omului²⁷⁶.

„Formula schimbului” își are rădăcinile în gândirea paulină; deși Hristos era bogat, „pentru voi a săracit, ca voi cu sărăcia Lui să vă îmbogățiți” (II Cor. 8, 9; cf. Filip. 2, 6-8). „Schimbul” semnifică exact aceasta: un schimb de proprietăți, nu stabilirea unei identități a esenței. El, Care era Fiul lui Dumnezeu prin natura Sa, a devenit om pentru a ne face fii prin înfiere sau adopție²⁷⁷. Calitatea noastră de fii prin înfiere, care este pusă în practică prin Botez, ne înzestrează cu o proprietate supremă: nemurirea și nestricăciunea Fiului.

Botezul reprezintă mijlocul prin care începem să ne bucurăm de viața divină a Fiului. Prin filiația sa divină, o ființă umană se unește cu Logosul și devine locaș al lui Dumnezeu²⁷⁸. El redobândește asemănarea cu Dumnezeu, care îi aduce atât libertatea de a face bine, cât și comuniunea cu viața nemuritoare și incoruptibilă a lui Dumnezeu²⁷⁹. Înfierea ca fii transformă ființele umane în dumnezei, pentru că îi înrudește, prin participare, cu sursa vieții. Atunci când Dumnezeu voiește, Se revelează celor ce-L iubesc. Una dintre imaginile pe care le utilizează Sfântul Irineu pentru a transmite această idee este cea a clarității sporite a viziunii: Dumnezeu era văzut înainte prin profeți, apoi prin Fiul, și va fi văzut în Împărăția cerurilor la modul părintesc. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, ca să poată uni începutul cu sfârșitul, adică pe om cu Dumnezeu. Căci proorocii, primind darul proorociei

²⁷⁴ A se vedea Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, 3.18.7; 3.20.2; 4.28.2.

²⁷⁵ Sf. Irineu, *Adversus haereses*, III, 19, P. G. VII, col. 939B.

²⁷⁶ Tomáš Špídlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. Manual sistematic*, Ediția a II-a, Traducere și prezentare de Diac. Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 399.

²⁷⁷ Irénée de Lyon, *Contre les heresies*, 3.19.1, în col. SC, N° 211, p. 373-374.

²⁷⁸ *Ibidem*, 3.19.1.; 3.20.2, p. 373, 392-393.

²⁷⁹ *Ibidem*, 3.18.7, în col. cit., p. 365, 367.

de la Cuvântul, au vestit coborârea Sa în trup, prin care strălucirea și comuniunea omului cu Dumnezeu, s-a făcut după buna plăcere a Tatălui. Căci de aceea a spus Domnul: „Fericiți cei curați cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu” (Mt. 5, 8). Fiindcă în ceea ce privește măreția și slava Sa, „niciun om nu poate să-L vadă pe Dumnezeu și să fie viu” (Ieș. 33, 20), pentru că Tatăl este incomprehensibil²⁸⁰. Dar în ceea ce privește dragostea și bunătatea Sa și infinita Sa putere, acestea se oferă celor ce-L iubesc pe El, adică Îl văd pe Dumnezeu, după cum au prezis Proorocii. Pentru că „ceea ce cu neputință la oameni, e cu putință la Dumnezeu” (Lc. 18, 27). Fiindcă omul nu-L poate vedea pe Dumnezeu prin puterile sale omenești. Dar când El binevoiește ca să fie văzut de oameni, atunci Se arată cui, când și după cum voiește. El a putut fi văzut în vechime de către Prooroci prin Duhul și e văzut acum și prin înfierea întru Fiul. Însă va fi văzut și în Împărăția cerurilor, pregătită de către Tatăl, fiindcă Duhul pregătește pe oameni, prin Fiul lui Dumnezeu și Fiul ne conduce pe toți către Tatăl. Iar Tatăl ne dă nemurirea vieții veșnice, pe care o vor primi numai cei care L-au văzut pe Dumnezeu. Toți cei care au văzut lumina sunt în lumină și sunt părtași la strălucirea dumnezeiască. Adică cei care L-au văzut pe Dumnezeu sunt în Dumnezeu și au primit strălucirea slavei Sale. Și aceasta îi umple de viață, căci cei care L-au văzut pe Dumnezeu au primit viața. Și El, deși este mai presus de orice înțelegere și necuprins și nevăzut, Se face pe Sine văzut și înțeles, pentru ca să fie înțeles de cei care cred în El și astfel îi umple de viață pe cei care L-au primit și L-au văzut prin credință. Fiindcă slava Sa nu poate fi cuprinsă, iar bunătatea Sa e mai presus de orice cuvânt. Nu e cu putință să fii viu dacă ești despărțit de viață. Iar a avea viață înseamnă a fi în unire cu Dumnezeu. Fiindcă numai unit cu Dumnezeu Îl cunoști pe Dumnezeu²⁸¹.

Duhul „îi pregătește pe oameni pentru Fiul lui Dumnezeu, Fiul îi conduce la Tatăl, iar Tatăl le dăruiește viața veșnică și incoruptibilă, care, pentru cei care îl văd pe Dumnezeu, este rezultat al vederii Lui”²⁸². Pe această scară a progresului, oamenii devin „dumnezei” la

²⁸⁰ Îl cunoaștem pe Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt. Nu putem cunoaște pe Dumnezeu în ființă, ci în energiile Lui.

²⁸¹ *Contre les heresies*, 4.20.5-6, în col. SC, N° 100, p. 639-643.

²⁸² *Ibidem*.

nivelul treptei înfierii, pentru că aici își redobândesc asemănarea divină și încep să participe la libertatea și nemurirea care aparțin Tatălui și Logosului.

Duhul lucrează pe tot parcursul acestui proces, nu numai prin inspirarea profeților și pregătirea drumului spre Întrupare. În viața prezentă, Duhul ne pregătește pentru nescricăciune prin obișnuirea noastră treptată cu primirea și purtarea lui Dumnezeu²⁸³. Duhul este „arvuna paulină a moștenirii noastre” (Efes. 1, 14). Duhul transpune în practică înfierea noastră ca fii permițându-ne să strigăm „Avva, Părinte!”. Înghite mortalitatea în nemurire, pentru că „sângele și carnea nu pot moșteni Împărăția lui Dumnezeu” (I Cor. 15, 50) decât dacă sunt unite cu sufletul și Duhul. Contrar gnosticilor, Sfântul Irineu insistă că trupul, ca parte integrantă a persoanei umane, este capabil de nescricăciune. Sămânța nescricăciunii există, dar fructul deplin este *recoltat* doar odată cu învierea. La momentul învierii, prin intermediul Duhului, nescricăciunea va pătrunde întreaga persoană umană, trup și suflet. În cazul lui Enoh și Ilie, acest fenomen a fost anticipat prin înălțarea la cer a trupurilor lor²⁸⁴. Dar pentru majoritatea, procesul va fi finalizat doar la momentul învierii generale.

Comportamentul moral și primirea Euharistiei sunt cele două modalități complementare prin care Duhul este hrănit în credincios. La nivel moral, supunerea față de Dumnezeu produce fructele Duhului. Invers, comportamentul imoral sărăcește oamenii, alungând Duhul. La nivel sacramental, uniunea cu Duhul inițiată prin Botez este menținută prin Euharistie. Fiind hrănit de Trupul și Sângele Domnului, trupul nu putrezește, ci se împărtășește de Viață. Așa cum pâinea este transformată prin rugăciunile Euharistiei și har, tot așa trupurile noastre, când primesc comuniunea. În ambele cazuri, cele două realități, cerească și pământească, sunt înlănțuite²⁸⁵. Sfântul Irineu extinde acest concept când se întoarce la el în *Cartea a V-a. Destinul trupurilor noastre se aseamănă celui al tăierii viței de vie și al seminței de grâu, care, „putrezind” în pământ iarna, cresc în primăvară și devin vinul și pâinea care primesc Cuvântul lui Dumnezeu, devenind în final Euharistie. În mod similar, trupurile noastre, hrănite*

²⁸³ *Contre les heresies*, 5.8.1, în col. SC, N° 153, p. 93.

²⁸⁴ *Ibidem*, 5.5.1, în col. SC, N° 153, p. 61, 63.

²⁸⁵ *Ibidem*, 4.18.5, în col. cit., N° 100, p. 611, 613.

de Euharistie, sunt puse în pământ și, ridicându-se la momentul hotărât, primesc învierea prin Cuvântul lui Dumnezeu „spre slava Tatălui” (Filip. 2, 11), „Care dă nemurire celui ce este muritor și conferă *nesticăciune* celui ce este stricăciune”²⁸⁶ (cf. I Cor. 15, 33). Aceasta ne arată că viața veșnică este un dar de la Dumnezeu și nu aparține naturii noastre. Puterea lui Dumnezeu este demonstrată magnific prin slăbiciunea noastră²⁸⁷.

După Sfântul Irineu, omul nu poate fi îndumnezeit imediat după creațiune, într-o natură muritoare și refuzând ascultarea față de Creator. Trebuie ca întâi omul să fie om și apoi să participe la slava lui Dumnezeu. „Dacă ești opera lui Dumnezeu, așteaptă cu răbdare Mâna Artistului tău, care face totul la vremea potrivită pentru tine care ai fost creat. Prezintă-i o inimă maleabilă și docilă și păstrează chipul pe care ți l-a dat acest Artist, având în tine apa care vine de la El, și fără care, uscându-te, înlături întipărirea degetelor sale. Păstrând această conformație, vei urca la desăvârșire, căci, prin arta Lui, Dumnezeu va fi ascuns lutul din tine. Mâna Lui a creat ființa și tot ea te va îmbrăca în aur pur și în argint pe dinăuntru și pe dinafară și te va împodobi în așa fel încât Regele însuși se va îndrăgosti de frumusețea ta”²⁸⁸.

Opera de răscumpărare și îndumnezeire a avut efecte și asupra firii înconjurătoare și a întregului cosmos. Sfântul Irineu întinde „bine-facerile recapitulațiunii peste întreg cosmosul, cugetând desigur la freământul neliniștit al firii, la suspinul ei, despre care vorbește Sfântul Pavel, și la cerul nou și pământul nou, pe care le vestește cu glas de tunet Apocalipsa (21, 1). El (Hristos) a venit pentru o operă universală, recapitulând toate lucrurile în Sine”²⁸⁹.

Deci îndumnezeirea e „stare de continuă ascultare față de poruncile lui Dumnezeu și de păstrare intactă a chipului și a conformației de la început. E o întoarcere la arhetip, cum se zice azi în istoria religiilor, cu corectivul că această întoarcere constă într-o sumă de eforturi extreme prin metoda cunoașterii binelui și răului”²⁹⁰.

²⁸⁶ *Ibidem*, 5.2.3, în col. cit., N° 153, p. 39.

²⁸⁷ Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 105-110.

²⁸⁸ *Contra ereziilor*, 4.39.2 la Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 44.

²⁸⁹ *Contre les heresies*, 3.16.6, în col. SC ..., N° 211, p. 315.

²⁹⁰ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 44.

II.2.5. Sfântul Ipolit al Romei

Sfântul Ipolit al Romei († 235) este remarcabil prin utilizarea expresiei γίνεσθαι θεόν²⁹¹ fără a se referi la Psalmul 81, 6 și pentru că a fost unul dintre primii scriitori care au utilizat termenul θεοποίησιν²⁹² în context creștin²⁹³. Contemporanul său mai bătrân, Clement din Alexandria, conferise deja termenului un înțeles creștin, dar se pare că Sfântul Ipolit nu cunoștea acest aspect. Ca exeget biblic și om al controverselor, grecii asiatici, Sfântul Iustin, Meliton de Sardes, Teofil al Antiohiei și, mai presus de toate, Sfântul Irineu au fost cei care l-au influențat cel mai mult. Într-adevăr, dacă există o conexiune între Sfântul Ipolit și Clement în privința utilizării limbajului îndumnezeirii, atunci aceasta rezidă în dependența lor comună de Sfântul Irineu.

Ca și Sfântul Irineu, Sfântul Ipolit dezvoltă ideea îndumnezeirii creștine nu într-un context speculativ, ci în decursul unei prezentări kerygmatică a destinului umanității. Contrar gnosticilor, el insistă că o ființă umană nu este un dumnezeu căzut: „Dacă Dumnezeu ar fi dorit să te facă dumnezeu, te-ar fi făcut”²⁹⁴. Dar ființa umană poate deveni dumnezeu prin supunere, în virtutea înnoirii prin Hristos a omenirii. Pentru că este credincios în lucruri mici, i se pot încredința lucruri mari. Aceste lucruri mari sunt nici mai mult, nici mai puțin decât atributele Tatălui, care au fost acordate Fiului și sunt promise credinciosului în viața ce va să vină: „Fiind instruit în cunoașterea Dumnezeului adevărat, vei scăpa de aceste [chinuri], iar trupul tău va fi nemuritor și incoruptibil precum sufletul tău, iar tu vei primi Împărăția Cerurilor, pentru că ai trăit pe pământ și ai dobândit cunoștințe despre Împăratul ceresc, iar tu vei fi prietenul lui Dumnezeu și co-moștenitor împreună cu Hristos, pentru că nu ești subjugat de dorințe sau patimi sau boli. Pentru că ai devenit dumnezeu. Orice suferințe ai fi îndurat ca om, acestea ți-au fost date de El pentru că ești om, dar tot ceea ce ține de Dumnezeu, pe acestea, Dumnezeu promite să ți le acorde,

²⁹¹ γίνεσθαι θεόν = a deveni dumnezeu, a se face dumnezeu.

²⁹² Θεοποίησις = divinizare, îndumnezeire.

²⁹³ D. Ritschl, „Hippolytus Conception of Deification”, în *SJT*, 12, 1959, p. 388-399.

²⁹⁴ *Philosophumena*, 10.33 apud Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 111.

pentru că ai fost îndumnezeit și născut nemuritor (ὅτι ἐθεοποιήθης, ὁθάνατος γεννηθείς). Acesta este înțelesul lui «Cunoaște-te pe tine însuși», a-L fi cunoscut pe Dumnezeuul Care te-a făcut. Pentru că a te cunoaște pe tine însuși este simultan cu a fi cunoscut de El, Cel pe care l-ai chemat. Nu vă dușmăniți, oamenilor, nu ezitați să vă întoarceți (τὸ παλινδρομεῖν). Pentru că Hristos este Dumnezeu, Care este peste toate, Care a făcut posibilă spălarea păcatului de pe oameni, pentru că a făcut din omul vechi un om nou, numindu-l chip al său încă de la început și demonstrându-Și iubirea pentru voi. După ce vă veți fi supus poruncilor Sale mărețe și veți fi devenit buni următori ai Lui, Cel care este bun, veți fi ca El, pentru că veți fi fost onorați de El. Pentru că Dumnezeu nu sărăcește dacă vă face și pe voi dumnezei părtași la slava Sa²⁹⁵.

Sfântul Ipolit va reproduce, în linii mari, învățătura Sfântului Irineu despre recapitulare.

În concepția Sfântului Ipolit, Logosul nu e numai om, ci și „Dumnezeu peste toate”, care spală ființa omenească de păcat și face creatură nouă din omul cel vechi. Îl numește pe om de la început chipul Său, aceasta arătând că El Și-a revelat dragostea față de acest om, prin propriu-i chip. Dacă omul se supune poruncilor Logosului, și devenind bun urmează pe Cel bun, va fi asemenea Acestuia și cinstit de El. „Nu sărăcește Dumnezeu dacă te face și pe tine dumnezeu, spre slava Lui”. (*Philosophumena*, 10.34). Doctrina despre îndumnezeirea omului e împrumutată tot de la Sfântul Irineu²⁹⁶.

Asemenea Sfântului Irineu și lui Origen, „autorul nostru a elaborat și o interesantă doctrină despre desăvârșire, care iradiază din același Logos, Fiul lui Dumnezeu. Acesta S-a făcut om pentru noi, arată o dragoste și o bunăvoință egală pentru toți, pătrunde în sufletul sfinților ca un medic priceput pentru nevoile noastre, pentru că El cunoaște neputințele omenești. El nu urăște femeia din cauza neascultării de la început și nu reproșează omului călcarea poruncii. Dorind mântuirea tuturor, El îi face pe toți copii ai lui Dumnezeu și-i cheamă pe toți să fie oameni desăvârșiți prin sfințenie. Renăscuți, grație Lui,

²⁹⁵ *Ibidem*, 10.34, *loco citato*, p. 111.

²⁹⁶ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. II, Editura IBMBOR, București, 1985, p. 67.

prin Sfântul Duh, dorim să alcătuim toți omul desăvârșit, omul ceresc”²⁹⁷.

A deveni dumnezeu este un eveniment eshatologic. Fundațiile pentru acest proces sunt puse în viața de aici, pentru că este necesar ca mai întâi să se obțină γνῶσις²⁹⁸ și ἀπάθεια, dar starea divină este acordată în lumea ce va să vină, odată cu învierea trupului. Îndumnezeirea este prezentată ca echivalentul nașterii în nemurire. Această renaștere se referă nu la botez, ci la înviere. Cunoașterea și lipsa patimilor care conduc la acest eveniment sunt rezumate în dobândirea asemănării divine. Cunoașterea înseamnă a-L cunoaște pe Dumnezeu și a fi cunoscut de El. Aceasta implică un tip de asemănare, care nu poate fi ontologică, ci doar morală. Prin supunerea față de poruncile lui Hristos, prin urmarea (imitarea) bunătății Sale, credinciosul devine precum Dumnezeu, pentru că Hristos este Dumnezeu. Această atingere a asemănării cu Dumnezeu se va manifesta ca participare la slava lui Dumnezeu.

Unele elemente din această schiță indică faptul că ne deplasăm deja spre un nou stadiu în asumarea creștină a gândirii grecești. Cunoașterea de sine conducând la cunoașterea de Dumnezeu și asemănarea cu divinul prin stăpânirea patimilor sunt temele grecești pe care le vom găsi mai elaborate la Clement din Alexandria (*Pedagogul*, 3.2.1.; *Stromate*, 7.20.7). „Dumnezei” sunt toți cei care au obținut nemurirea; încetează de a mai fi exclusiv asociați „fiilor” din Psalmul 81, 6. Intensitatea participării în Hristos, identificată la Sfântul Irineu, nu mai este prezentă la Sfântul Ipolit. Accentul la ultimul se pune mai mult pe împlinirea eshatologică a învierii, și nu pe statutul divin adus în principiu de înfierea prin Botez. În altă parte, Sfântul Ipolit spune că nu l-am putea imita pe Hristos dacă n-ar avea aceeași natură ca și noi²⁹⁹. Logosul a luat asupra Sa carnea lui Adam pentru a înnoi omenirea, redându-ne nemurirea prin unirea puterii Sale cu trupul nostru

²⁹⁷ Despre Antihrist, 3.4 apud Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie ...*, p. 67.

²⁹⁸ γνῶσις = gnoză, cunoaștere, cunoașterea adevărurilor spirituale, fiind vorba sus în text de gnoza creștină; așa cum voi preciza și mai la vale, ea nu este o știință născută din speculația umană fie ea cât de înaltă, ci o cunoaștere religioasă, o intuiție în misterele înalte, interzise mulțimii. Ea îl transfigurează pe om și îl face prieten cu Dumnezeu, egal și chiar superior îngerilor; ἀπάθεια = nepătimirea.

²⁹⁹ *Philosophumena*, 10.33, loco citato, p. 110.

muritor³⁰⁰. Ca și în cazul Sfântului Irineu, imitarea lui Hristos de către noi nu este o emulație exterioară. Și totuși, încorporarea credinciosului în Hristos prin Botez nu este reliefată de Sfântul Ipolit. Să fie acest aspect conectat cu perspectiva sa riguroasă asupra Bisericii ca fiind comunitatea celor desăvârșiți? După cum spune D. Ritschl, „concepția lui Irineu asupra importanței umanității lui Hristos a fost mai bine și mai radical înțeleasă de Atanasie decât de Ipolit, a cărui ecleziologie era în multe puncte de vedere, separată de hristologia sa”³⁰¹. Sudarea soteriologiei, hristologiei și gândirii eleniste într-o structură coerentă urma a constitui cea mai mare realizare a tradiției alexandrine³⁰².

II.2.6. Învățătura despre îndumnezeire în Tradiția alexandrină: Origen și Clement Alexandrinul

Inițiatorii școlii din Alexandria abordează într-o manieră personală tema îndumnezeirii. Mai speculativi și mai îndrăzneți decât Sfântul Irineu, continuând metoda apologetilor, ei nu ezită să își facă din această temă o armă contra gnozei eretice ce promova o îndumnezeire magică, opunându-i acesteia o gnoză creștină a îndumnezeirii.

Tocmai pentru aceasta, Clement și Origen au creștinat idealul grec al asemănării omului cu Dumnezeu prin mijlocirea cunoașterii și ascezei.

În tradiția patristică greacă, mai ales în formele ei mistice, scopul și rezultatul acestei cunoașteri mântuitoare, a acestei iertări și salvări de sub robia morții era îndumnezeirea (θέωσις)³⁰³.

Conform reprezentanților Școlii din Alexandria, apogeul desăvârșirii aici pe pământ constă în uniunea extatică a gnosticului cu Dumnezeu. Spre deosebire de gnoza neoplatonică, acest tip alexandrian de gnoză nu a fost conceput ca uniune sau îndumnezeire care să identifice gnosticul cu Dumnezeu, chiar dacă se utiliza termenul θεοποίησις (divinizare). Termenul θέωσις sau îndumnezeire a intrat în circulație ulterior.

³⁰⁰ *Ibidem*. A se vedea și *Contra lui Noet*, 17; *Despre Antihrist*, 4, p. 110-111.

³⁰¹ D. Ritschl, „Hippolytus Conception of Deification” ..., p. 339.

³⁰² Norman Russell, *The Doctrine of Deification* ..., p. 110-112.

³⁰³ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. I, traducere de Silvia Palade, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 172.

Acest tip de $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ era prea intelectualizat, dar avea un efect salutar, pentru că de acum înainte, gnoza creștină ajungea să fie considerată, împreună cu conceptul de incoruptibilitate, ca element constitutiv al îndumnezeirii sau al $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -ului. Prin urmare, pregătea terenul pentru formularea clasică a doctrinei care a fost enunțată de Atanasie cel Mare (295-373): „El (Cuvântul lui Dumnezeu) s-a făcut om, pentru ca și omul să poată deveni dumnezeu”³⁰⁴.

În cadrul Școlii rivale a Antiohiei, această idee a supraviețuit, se pare, încă de pe timpul Sfântului Ignatie, în pofida curenților raționaliste care caracterizează gândirea acestei școli. Aici, cei mai importanți exponenți au fost Sfântul Ioan Hrisostomul și Teodoret.

II.2.6.1. $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\mu\epsilon\tau\omega\sigma\iota\varsigma$. Participarea la divin prin Fiul și Duhul, din chiar sursa vieții, care este Tatăl

Dintre cele trei lucrări importante scrise de Clement Alexandrinul († 215-216): *Protrepticul*, *Pedagogul* și *Stromatele*, aceasta din urmă este fundamentală din punct de vedere mistic. Hristos este numit *Protreptic*, El învățând sufletul și călăuzindu-l, ca Pedagog, în urcușul său până la Dumnezeu. Dă omului și cosmosului un sens nou; creație, cădere, întrupare, mântuire, alipire la Dumnezeu și îndumnezeire îi sunt etapele. Apoi, „îi revelează prin gnoză o cunoaștere mai consistentă, adică adevărata filosofie bazată pe înțelegerea Scripturii. Inițiați în misterele Logosului, oamenii, discipoli ai luminii, devin imitatorii, următorii lui Dumnezeu și primesc revelația Logosului”³⁰⁵.

Dintre cele două aspecte ale conceptului alexandrian al îndumnezeirii, cel ecleziastic și cel filosofic, primul are prioritate. Chiar și în cazul lui Clement Alexandrinul, discuțiile asupra îndumnezeirii iau naștere în general pe baza exegezei textelor biblice sau se referă la produsul studiului acestor documente. Verbul $\theta\epsilon\omega\pi\omicron\iota\acute{\epsilon}\omega$ care înseamnă „a deveni divin”, „a se îndumnezei”, nu este utilizat în contexte filosofice. El exprimă introducerea de către Hristos a unei schimbări în credincios, o promovare de la condiția decăzută a umanității la o stare liberă de supunerea în fața morții. Învățătura lui Hristos este atotsuficientă. Conform lui Clement, chiar cuvintele Scripturii sunt deifica-

³⁰⁴ Sf. Atanasie cel Mare, *De Incarnatione Verbi*, 54, P. G. XXV, col. 192B.

³⁰⁵ Jean Boesse, *Mistica creștinismului primitiv ...*, p. 287.

toare. Hristos este Cel care îi dăruiește bunului credincios moștenirea părintească cu adevărat mare, sfântă și de nepătruns. El îndumnezeiește (θεοποιέω) pe om printr-o învățătură cerească. Hristos deifică, nu printr-o simplă gnoză, ci prin viața eclezială, întrucât fiind botezați, suntem iluminați; iluminați, suntem înfiați; înfiați, devenim desăvârșiți; desăvârșiți, suntem nemuritori. Clement deja pune bazele θέωσις-ului, căci el insistă asupra nemuririi, nestricăciunii, drept caracteristică a participării la viața divină³⁰⁶.

Clement Alexandrinul a fost primul care a utilizat vocabularul tehnic al îndumnezeirii, dar nu a considerat necesar să-l și explice³⁰⁷. Pentru Origen (cca. 184/185-253/254) și Didim (cca. 313-398) – alt mare scriitor bisericesc alexandrin, „dumnezeii”, pe baza autorității Domnului Însuși, sunt „aceia la care a venit cuvântul (= Cuvântul) lui Dumnezeu” (In. 10, 35). Θεοποίησις este, prin urmare, în esență, un produs al mentoratului creștin. Și aceasta, deoarece a fi îndumnezeit înseamnă a dobândi nemurirea, iar nemurirea nu este o caracteristică înăscută în om, ci un dar de la Dumnezeu. Nu ne vine prin realizarea sinelui esențial, precum în platonism, ci ne este acordat ca rezultat al fidelității față de învățămintele lui Hristos și ale Bisericii Sale.

Totuși, din punct de vedere filosofic, îndumnezeirea este rezultatul efortului intelectual și moral, nu separat de mentoratul creștin, ci ca parte a acestuia. Acest aspect al deificării probabil împrumutată din platonism metafora înălțării sufletului, o înălțare obținută prin stăpânirea patimilor și care este însoțită de redobândirea asemănării divine. Un alt important împrumut platonice este conceptul de „participare”, pe care Origen îl dezvoltă într-o nouă manieră, pentru a înscrie nu numai participarea ontologică a omului în divin, ci și o participare dinamică, de agent cvasiactiv. Credinciosul ajunge la divin, devenind dumnezeu prin participare (κατὰ μετουσίαν), spre deosebire de Fiul, Care este Dumnezeu prin natura Sa (κατ’οὐσίαν), prin ajungerea la stadiul de împărtășire, prin intermediul Fiului și Duhului, din chiar sursa vieții, care este Tatăl³⁰⁸.

³⁰⁶ J. P. Renneveau, Jean Marcadet, *Mistica bizantină*, Traducere de Eugen Constantin Jurca, în Marie-Madeleine Davy, ECD, vol. II, Editura Amarcord, Timișoara, 1998, p. 22-23.

³⁰⁷ Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 1.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 161-162.

În ceea ce-l privește pe Origen, el îi răspunde lui Celsus care pusese următoarea întrebare: „«Nu putea săvârși oare Dumnezeu, cu puterea Sa dumnezeiască, acea operă de îndreptare fără să mai fi trimis pe cineva în mod special în lume?». Nu-mi dau seama ce fel de «îndreptare» ar voi Celsus să aibă loc atunci când își pune întrebarea (aceasta – n. n.). Crede cumva Celsus că Dumnezeu ar vrea ca îndreptarea omului să se facă în mod mecanic, scoțând dintr-odată răutatea din el și sădind virtutea în locul ei? Să cerceteze altcineva dacă un asemenea mod de a îndrepta este conform și posibil naturii omului; noi să presupunem că ar fi conform cu natura lucrurilor și ar fi și posibil. Atunci în ce ar mai consta libertatea voinței noastre? În ce măsură ar fi demn de laudă acordul nostru la adevăr și demnă de răsplată îndepărtarea noastră de la minciună?»³⁰⁹.

Continuând, câteva capitole mai jos, adaugă: „E clar că Iisus a răbdător și în folosul păcătoșilor, pentru a-i abate de la păcate și a-i face oameni drepecți (Rom. 5, 19; 1 Tim. 1, 15; Evr. 2, 15)³¹⁰”. Dumnezeu pentru om a luat asupra Lui ceea ce se potrivește cel mai puțin naturii Sale³¹¹.

Însă, chiar dacă participă la Dumnezeu, nu toți credincioșii se împărtășesc în mod egal de lumină. Extrapolând, Origen subliniază că, așa cum orice ochi se împărtășește de lumină, totuși câte un ochi vede mai ager, altul mai neclar, „așa încât nu toți ochii au parte în mod egal de lumină. La fel, orice ureche percepe un glas sau un sunet, dar depinde de gradul de puritate și de starea în care se află urechea spre a se putea spune că auzi mai bine sau mai slab”³¹². Aceasta se poate aplica și omului credincios, când acesta dorește sălășluirea Duhului Sfânt înlăuntrul său. Prin participarea la Dumnezeu devenim sfinți și înduhovniciți: „După cum prin participarea la Fiul Său, Dumnezeu face din noi fii adoptivi, iar prin participare la Înțelepciune ne face și pe noi înțelepți întru Dumnezeu, tot așa și împărtășirea

³⁰⁹ Origen, *Contra lui Celsus*, Cartea a IV-a, Cap. III, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, în PSB, vol. 9, Editura IBMBOR, București, 1984, p. 231-232.

³¹⁰ *Ibidem*, Cartea a IV-a, Cap. XIX, p. 244.

³¹¹ Idem, *Omilia la Cartea Facerii*, Omilia IX, Cap. II, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în PSB, vol. 6, Editura IBMBOR, București, 1981, p. 45.

³¹² Idem, *Despre principii*, Cartea a IV-a, IX, 4, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, în PSB, vol. 8, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 309.

noastră din Duhul Sfânt ne face și pe noi sfinți și înduhovniciți. Și a te împărtăși din Duhul Sfânt e unul și același lucru cu a te împărtăși din Tatăl și din Fiul, pentru că una și netrupească este firea întregii Sfinte Treimi. Ceea ce am spus despre participarea sufletului trebuie să înțelegem că este valabil și la îngeri și la puterile cerești, întrucât întreaga creație spirituală dorește participarea la Sfânta Treime”³¹³.

Însă participarea la Dumnezeu începe prin botez. „... Atunci când ne «naștem din nou» în vederea mântuirii, avem nevoie și de Tatăl și de Fiul și de Duhul Sfânt, cu alte cuvinte nu putem primi mântuirea fără participarea Sfinte Treimi”³¹⁴. Botezul este considerat de Origen ca o condiție fundamentală pentru mântuire: „Fără botez n-ar exista iertare de păcate”³¹⁵. Duhul Sfânt „locuiește nu în «cei trupești», ci în cei al căror pământ a fost înnoit. Tocmai pentru acest temei a fost trimis Duhul Sfânt prin punerea mâinilor apostolilor, după harul și după înnoirea aduse de botez”³¹⁶.

Când vorbește despre unirea omului cu Dumnezeu, Origen face referire și la o unire nupțială. *Cântarea Cântărilor* e imnul de celebrare a nunții dintre Cuvântul-soț și sufletul-soție. Comentariul și interpretarea pe care Origen o dă cărții biblice *Cântării Cântărilor* va influența pe toții viitorii comentatori ai acestui imn de dragoste. Hristos își sălășluiește locașul în inima desăvârșită; sufletul devine o Betanie, se mișcă prin inima deschisă lui Iisus, adică traversează spațiile inteligenței și cunoașterii: în sufletul desăvârșit își are sălășul, pentru a se odihni în el (*in ea recubare*). Acestuia îi spune și acum Domnul: „Tatăl și cu Mine vom veni la el, vom cina cu el și vom face locaș în el”. (In. 14, 23). Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt stau în sufletul sfințit, desăvârșit, iar el contemplă Treimea Sfântă. În această deosebire ce se schițează, este demn de subliniat și faptul că Origen păstrează, ca de altfel toți Părinții Bisericii, deosebirea dintre Creator și creatură, nevorbind despre o asimilare sau dizolvare³¹⁷. Îndumnezeirea însemnează nu amestecul cu divinul, ci participarea la divin³¹⁸.

³¹³ *Ibidem*, V, 4, p. 304.

³¹⁴ *Ibidem*, Cartea Întâia, V, 3, p. 74.

³¹⁵ *Idem*, *Exortatie la martiriu*, Cap. XXX, p. 375.

³¹⁶ *Idem*, *Despre principii*, Cartea Întâia, VII, 3, p. 76.

³¹⁷ Jean Boesse, Jacques Lacoudre, *Origene*, Traducere de Beatrice Stanciu, în Marie-Madeleine Davy, *ECD*, vol. I, Editura Amarcord, Timișoara, 1998, p. 300.

³¹⁸ Marios P. Begzos, „Apophaticism in the Theology ...”, p. 344.

Participarea sufletului la slava divină poate începe încă din această viață dar realizarea sa este experimentată în viața următoare, când este „întronat lângă ceilalți dumnezei”, adorându-l pe Tatăl.

II.2.6.2. Conlucrarea omului cu Dumnezeu în urcușul continuu al îndumnezeirii

Când pune problema binelui, printre altele, Origen afirmă că „sunt trei cărări ale binelui: să săvârșești binele prin faptă, prin cuget, sau prin cuvânt”³¹⁹, iar când face referire la gândurile negre, faptele rele și nimicirea lor, Origen precizează următoarele: „Dacă într-adevăr vrem să ni-L închipuim pe Dumnezeu că mistuie și nimicește ceva, atunci să spunem că El mistuie gândurile rele ale cugetului, faptele de rușine, poftele păcătoase atunci când intră în inima credincioșilor și când împreună cu Fiul Își face sălaș în sufletele care s-au învrednicit să primească Cuvântul Lui și Înțelepciunea Lui, după cum stă scris: «Eu și Tatăl vom veni la el și vom face locaș la el», urmând ca după ce va fi mistuit acolo toate poftele și toate patimile să-Și ridice acolo un templu curat și vrednic de El”³²⁰. Origen susține astfel conlucrarea omului cu harul lui Dumnezeu pentru a atinge desăvârșirea: „... Despre lucrarea de desăvârșire a omului nu se poate spune că noi n-am făcut nimic, totuși în primul rând nu noi suntem cei care am realizat-o, ci Dumnezeu este Cel care a contribuit la ea cel mai mult”³²¹. În viziunea origenistă, credinciosului nu-i poate folosi la mântuire doar faptul că Hristos a venit în trup, dacă n-a venit și în sufletul său; esențial nu e doar ca Hristos să se fi întrupat, să fie un model de urmat, ci necesar e ca El să vină în carnea mea, la mine. Tocmai de aceea lansa exortația ca „să-L rugăm ca în fiecare zi să se împlinească și în noi venirea Lui, ca să putem spune: «Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. 2, 20). Căci dacă Hristos trăiește (numai) în Pavel și nu trăiește și în mine, ce câștig este pentru mine? Dar câtă vreme El a venit și pentru mine și eu mă bucur întocmai ca și Pavel, voi putea spune

³¹⁹ Origen, *Omilia la Cartea Ieșirii*, Omilia VI, Cap. III, în PSB, vol. 6, p. 97.

³²⁰ Idem, *Despre principii*, Cartea Întâia, II, 1, traducere de Pr. Prof. T. Bodegă, în PSB, vol. 8, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 45-46.

³²¹ Idem, *Exortație la martiriu*, Cartea a III-a, XIX, 1, traducere de Pr. Prof. C. Galeriu, în PSB, vol. 8, ed. cit., p. 209.

întocmai ca și Pavel: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine»³²².

Același scriitor al Bisericii subliniază un adevăr pentru a pre-întâmpina răspunsul gnosticilor, care credeau că „din natura lor” unii oameni sunt sfinți, alții pierduți: „... prin împărtășirea Lui, harul Duhului Sfânt este cel ce se sălășluiește și sfințește pe cei care nu sunt sfinți prin firea lor”³²³. Dumnezeu vrea – subliniază Origen – să găsească în ei o cale pentru a putea intra în sufletele lor și a rămâne acolo: „Pregătiți-I o cărare, precum este scris: «Drepte faceți cărările Lui. Glasul celui ce strigă în pustie». Un glas strigă: «Gătiți calea». Glasul începe și ajunge la urechi, apoi, după glas sau mai bine-zis deodată cu el, cuvântul intră în auz. În acest înțeles a propovăduit Ioan pe Hristos. Să vedem, acum, ce anunță glasul despre Cuvânt: «Pregătiți, zice glasul, calea Domnului». Ce fel de cale trebuie să pregătim noi Domnului? Este vorba despre o cale trupească? Cuvântul Domnului poate, oare, străbate o atare cale? Sau trebuie pregătită Domnului o cale lăuntrică și rânduită, în inima noastră, ca pe niște piste drepte legate între ele? Aceasta este calea pe care a intrat Cuvântul lui Dumnezeu, Care se așează în inima omenească, în stare să o cucerească”³²⁴.

În viziunea lui Origen, dacă noi, oamenii, voim ca Dumnezeu să stăpânească între noi, atunci nicidecum să nu stăpânească păcatul în trupul nostru muritor și nici să nu ascultăm de poruncile lui, care îndeamnă sufletul nostru spre faptele cărnii și spre lucrări potrivnice lui Dumnezeu, „ci să omorâm măduarele noastre, ale omului pământesc (Col. 3, 5), culegând roadele Duhului, pentru ca Domnul să umble în noi ca într-un rai duhovnicesc și să domnească singur peste noi, cu Hristos al Său, Care va sălășlui în noi, de-a dreapta Acelei puteri duhovnicești, de Care voim să ne împărtășim și Care va locui în noi până ce toți vrăjmașii din noi vor ajunge așternut picioarelor Lui, iar orice domnie, stăpânire și putere va fi îndepărtată de la noi”³²⁵.

³²² Idem, *Din omiliile Evangheliei de la Luca*, Omilia a XXII-a, III, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în PSB, vol. 7, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 112.

³²³ Idem, *Despre principii*, Cartea Întâia, VII, 3, PSB, vol. 8, p. 78.

³²⁴ Idem, *Din omiliile Evangheliei de la Luca*, Omilia a XXI-a, V, p. 109-110.

³²⁵ Idem, *Despre rugăciune*, XXV, 3, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în PSB, vol. 7, p. 253.

Origen precizează că, prin Sfintele Taine, comunicarea cu Sfânta Treime nu-și atinge scopul, dacă nu este însoțită de viața creștină curată: „Căci ce părtășie este între lumină și întuneric? (II Cor. 6, 14). Dacă nu este nicio părtășie între lumină și întuneric, atunci lumina poate avea părtășie cu lumina. Așadar, dacă ni s-a dat părtășia (comuniunea) cu Tatăl și cu Fiul și cu Duhul Sfânt, trebuie să veghem, pentru a nu nega, păcătuind, această părtășie sfântă și dumnezeiască. Căci de vom săvârși faptele întunericului, este sigur că tăgăduim comuniunea luminii (Rom. 13, 12).

Nu este de mirare că Apostolul spune că suntem în comuniunea sfinților (Col. 1, 12). Căci dacă ni se spune că părtășia este cu Tatăl și cu Fiul, cum să nu fim și cu sfinții, nu numai cu cei ce sunt pe pământ, dar și cu cei ce sunt în ceruri? Fiindcă și Hristos a împăcat prin sângele Său cele cerești cu cele pământești, ca pe cele pământești să le asocieze celor cerești (Col. 1, 20)”³²⁶. Întruparea Fiului lui Dumnezeu rămâne pentru om un mister, o taină. Pentru Origen, unele mistere sunt de nepătruns; Tatăl se ascunde în întuneric, tainele sunt accesibile doar îngerilor, totuși există unele descoperite de ființa contemplativă. Lumina divină ce vine de la Tatăl iluminează ochii spirituali. „Logosul, precum vinul, exaltă (sufletul – n. n.) și acesta devine prada acelei *sobria ebrietas* de care a vorbit Filon. E o ipostază ce nu are nimic de-a face cu inconștiența, un fel de extaz exterior respins de Origen ... Interiorizat, el se află în profunzimile ființei, rezultat al stării de jubi-lație menținută de contemplativ de la intrarea sa în mister, al tăcerii în fața tainelor revelate prin har. Sufletul pătrunde într-o altă dimensiune: a cunoașterii supreme. Cele cinci simțuri spirituale percep misterul într-un elan de iubire”³²⁷.

La rândul său, când relatează despre îmbunătățirea omului din propria voință, prin virtuți, Clement Alexandrinul notează: „Dumnezeu este bun și de aceea vrea ca omul, stăpânul întregii creații (Fac. 1, 28-30), să se mântuiască; și Dumnezeu a îndreptat totul spre acest scop. Cea dintâi binefacere dată omului este existența, pe care i-a dat-o dintru început; că trebuie mărturisit că e mai bună existența decât

³²⁶ Origen, *In Leviticum*, omilia IV, 4, P. G. XII, col. 437C. La traducerea acestui text, am consultat și volumul Origen, *Omilii și adnotări la Levitic*, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 137.

³²⁷ Jean Boesse, Jacques Lacoudre, *Origene ...*, p. 300.

neexistența. Apoi Dumnezeu a îngăduit ca fiecare om să-și aibă firea sa; și a avut-o; și a îngăduit să-și îmbunătățească firea spre mai binele lui”³²⁸.

Dumnezeu împarte bunătățile Lui de bună voie, „chiar înainte de a ajunge la El cererile – și nici cel care are să se mântuiască nu se va mântui fără voia lui, că nu este obiect neînsuflețit, ci, mai mult decât orice, este înzestrat cu voința liberă și din propria lui voință se grăbește spre mântuire”³²⁹.

II.2.6.3. Curățirea spirituală desăvârșită și cultivarea virtuților – căi către îndumnezeire

În concepția lui Clement, curățirea desăvârșită este „curățirea minții, a faptelor, a gândurilor; iar pe lângă acestea și sinceritatea cuvintelor; iar ultima este nepăcătuirea în visele de noapte.

După socotința mea, îndestulătoare curățire este pentru om o căință sinceră și adevărată. Într-adevăr, dacă ne osândim pe noi înșine pentru faptele făcute mai înainte, atunci mergem mai departe pe această cale, că am cugetat și ne-am scos la suprafață mintea din gândurile care ne încântau simțurile și din păcatele săvârșite în trecut”³³⁰.

În străduința în asceză și despătimire, credinciosul începe tot mai mult să se asemene lui Dumnezeu: „Străduindu-se, prin exercițiu, să ajungă fără patimi, se aseamănă, atât cât e cu putință, cu Cel Care prin fire posedă nepătimirea; și reușește aceasta pentru că vorbește neconținut cu Domnul și trăiește împreună cu El”³³¹. Referindu-se la asemănarea omului cu Dumnezeu și, implicit, la îndumnezeire, Clement citează cuvântul lui Heraclit și a unor poeți care vorbesc despre cei „asemănători zeilor”, „întocmai cu zeii”: „Drept a spus Heraclit: «Oamenii sunt Dumnezeii și Dumnezeii sunt oameni!»³³². Căci

³²⁸ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, Stromata a VI-a, Cap. XVII, 152.3., traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în PSB, vol. 5, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 468.

³²⁹ *Ibidem*, Stromata a VII-a, Cap. VII, 42.4., p. 502.

³³⁰ *Ibidem*, Stromata a IV-a, Cap. XXII, 142.4., 143.1., p. 297.

³³¹ *Ibidem*, Stromata a VII-a, Cap. III, 13.3., p. 483.

³³² Clement a folosit acest text din Heraclit cu gândul la Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos.

Cuvântul este același». Taină vădită: Dumnezeu este în om și omul este Dumnezeu; iar Mijlocitorul împlinește voia Tatălui. Cuvântul este Mijlocitor, este comun celor doi, lui Dumnezeu și omului; este Fiul al lui Dumnezeu și Mântuitor al oamenilor”³³³.

În viziunea lui Clement, „și poezii par a numi pe cei aleși ai lor: «asemănători zeilor», «dumnezeiești», «asemenea cu zeii», «egali în înțelepciune cu Zeus», «întru nimic mai puțin, la fel cu zeii», «întocmai cu zeii». Da, poezii au ros de jur împrejur cuvintele Scripturii: «după chip și asemănare» (Fac. 1, 26). Euripide spune:

«Aripi de aur mi se pun la spate
Și tălpice care plac sirenelor;
Urca-mă-voi în văzduh, sus mult de tot,
Ca să mă-nsoțesc cu Zeus»”³³⁴.

După Clement, ἀπάθεια „are ca fruct tăierea desăvârșită a poftelor”³³⁵.

În atingerea stării de nepătimire, Clement îi oferă ca paradigmă pentru creștini pe Sfinții Apostoli ai Domnului: „Și apostolii, prin învățătura Domnului, au biruit, într-un chip mai gnostic, mânia, teama și pofta; dar chiar pornirile sufletești, care par bune, de pildă curajul, invidia, bucuria, veselia, nici acestea nu-și făceau apariția în sufletul lor, nici nu se schimbau într-o stare permanentă în sufletul lor; dar, după învierea Domnului, rămânând totdeauna în starea sufletească de exercițiu, au ajuns să aibă neschimbat sufletul lor. Dar chiar dacă cineva acceptă că sunt bune mișcările sufletești, de care am vorbit mai înainte, de sunt săvârșite rațional, totuși ele nu trebuie să-și găsească loc în sufletul omului desăvârșit, în sufletul gnosticului. El nici n-are cum să fie curajos – că nu ajunge niciodată în necazuri, pentru că nu socotește necaz nimic din cele ce i se întâmplă în viață și nici nu-l poate despărți ceva, chiar fără aceasta, de dragostea de Dumnezeu (Rom. 8, 38-39) –; n-are nevoie nici de veselie – că n-are nici cum să se supere, pentru că este încredințat că toate-i merg spre bine –; nici nu se mânie – că nici nu este ceva în viața lui care să-l împingă la mânie, că el iubește neconținut pe Dumnezeu și-i îndreptat în întregime numai spre Dumnezeu; și din pricina asta nu poate urî

³³³ *Pedagogul*, Cartea III, Cap. I, 2.1., PSB, vol. 4, p. 307.

³³⁴ *Idem*, *Stromatele*, Stromata a IV-a, Cap. XXVI, 171.4., 172.1., p. 309-310.

³³⁵ *Ibidem*, Stromata a VI-a, Cap. IX, 74.1., p. 429.

nici una din fapăturile lui Dumnezeu –; dar nici nu invidiază – că nimic nu-i lipsește ca să vrea să se asemene cu cel frumos la suflet și cu cel bun; și nici nu iubește pe cineva cu această iubire obișnuită, ci iubește prin creaturi pe Creator. Nu este cuprins nici de vreo poftă și dorință, dar nici nu este lipsit de ceva din cele ce aparțin sufletului, că de pe acum este împreună cu Cel pe Care-l iubește, Căruia Îi seamănă datorită alegerii pe care a făcut-o; și prin starea sufletească dobândită prin exercițiu este și mai mult apropiat de El; și este fericit din pricina bogăției bunătăților, încât, din pricina acestora, se silește să se asemene cu Dascălul în apatie”³³⁶.

În continuare, Clement subliniază faptul că este cu neputință ca celui odată desăvârșit prin dragoste, care a fost primit pe vecie la ospățul nesățuratei bucurii a contemplației, să-i mai facă vreo plăcere bucuriile cele mici și josnice. „Că ce pricină binecuvântată ar mai avea să se întoarcă iarăși la bunătățile lumești cel care a ajuns la «lumina cea neapropiată» (1 Tim. 6, 16), care nu-i condiționată nici de timp, nici de spațiu, cel care a ajuns la acea dragoste gnostică, căreia îi urmează și moștenirea și desăvârșita restabilire, în timp ce «Cel Ce răsplătește» (Evr. 11, 6) întărește, prin fapte, ceea ce gnosticul, prin alegerea sa gnostică, a primit prin dragoste mai dinainte? Oare nu-i așa că gnosticul, deși este dus la Domnul prin dragostea ce l-o poartă (II Cor. 5, 8), totuși își vede cortul său pe pământ, dar nu se scoate singur din viață – că nu-i este îngăduit –, dar și-a scos sufletul din patimi – că îi este îngăduit –, și trăiește iarăși, de vreme ce și-a omorât patimile (Col. 3, 5); și nu se mai slujește de trup, ci-i îngăduie trupului să se folosească de cele absolut necesare, ca să nu-i dea pricină să se desfacă de suflet?

Pentru ce să aibă nevoie de curaj, când nu e în nenorociri, când nu este cu sufletul în lumea aceasta, când este cu totul unit cu Cel pe Care-l iubește? Pentru ce să-i fie de neapărată trebuință cumpătarea, când n-are nevoie de ea? Că a avea niște pofte ca acelea, încât să fie nevoie de cumpătare pentru a le putea stăpâni, înseamnă a nu fi curat, ci plin de patimi. (...) Pentru el viitorul nu-i este greu de prevăzut, așa precum îl conjecturează cei mulți toată viața lor, pentru că el, prin credința gnostică, a luat cunoștința de viitor, care-i necunoscut celorlalți. Gnosticului, datorită dragostei sale, îi este viitorul de pe acum

³³⁶ *Ibidem*, Stromata a VI-a, Cap. IX, 71.3.-71.5, 72.1., p. 428-429.

prezent. Că, prin profeți și prin venirea Domnului, a crezut în Dumnezeu, Care nu minte; are ceea ce a crezut și stăpânește făgăduința – că Cel Ce a făgăduit este adevărul însuși –; și a primit în chip sigur, potrivit științei sale, împlinirea făgăduinței, prin vrednicia de credință a Celui Ce a făgăduit (In. 14, 6; Evr. 10, 23; 11, 11). Iar gnosticul (creștin – n.n.), care cunoaște starea în care se găsește, are o pricepere sigură a celor viitoare, pentru că prin dragoste preîntâmpină viitorul. Cel care-i deplin încredințat că va dobândi bunătățile cele adevărate, nu se va ruga să dobândească bunătățile cele de pe pământ, ci se va ruga să aibă totdeauna credința care îl duce la scop și care îl ajută să reușească. În afară de acestea, gnosticul se va ruga să fie cât mai mulți asemenea lui, spre slava lui Dumnezeu, slavă care se desăvârșește în cunoaștere. Că este mântuitor acela care se aseamănă Mântuitorului, atât cât îi este cu putință firii omenești să primească în ea chipul Mântuitorului, săvârșind fără greșală poruncile.

Cel care este în stare să slujească Dumnezeirii, printr-o adevărată dreptate, prin fapte și prin cunoaștere, acela are marea fericire că Domnul nu-i așteaptă glasul rugăciunii lui, pentru că Domnul spune: «Cere și-ți voi face; gândește-te și-ți voi da!» (Mt. 7, 7)³³⁷.

Calea desăvârșirii o arată și Origen când scrie: „Calea desăvârșirii este aceasta: la început să râvnești, cel puțin, să te odihnești la umbra virtuților”³³⁸. Pentru noi, desăvârșirea, considerată în general, „este una singură și cu toate acestea când năzuim să dăm curs unei virtuți în mod special, dacă ajungem s-o trăim în toată plinătatea desăvârșirii ei, această virtute își atinge desăvârșirea ei proprie. De exemplu, dacă un om iute la mânie vrea să dobândească virtutea blândității, el se izbește, desigur, de multe insuccese înainte de a ajunge să împlinească în mod direct ceea ce este rodul unei trăiri mult timp prelungite. Și când ajunge la ceea ce a râvnit, el deține în mod sigur desăvârșirea blândității, dar în schimb, nu este în stăpânirea tuturor virtuților. Astfel, virtuțile luate, una câte una, duc la destule desăvârșiri variate, însă desăvârșirea, luată în ansamblul ei, conține în ea suma tuturor virtuților”³³⁹.

³³⁷ *Ibidem*, Stromata a VI-a, Cap. IX, 75.1.-75.3., 76.1.-76.2., 76.4., 77.1.-77.5., 78.1., p. 430-431.

³³⁸ Origen, *Omilii la Cartea Cântarea Cântărilor*, Omilia II, Cap. IV, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, PSB, vol. 6, p. 331.

³³⁹ *Idem*, *Omilii la Cartea Iosua*, Omilia IV, Cap. IV, PSB, vol. 6, p. 246.

După Origen, desăvârșirea nu ține neapărat de o locație anume, retrasă, căci „și tu, care Îl urmezi pe Hristos și ești imitatorul Lui, dacă slujești Cuvântul lui Dumnezeu, dacă cugeți la Legea Lui ziua și noaptea, dacă te vei exersa în poruncile Lui, ești mereu în cele sfinte (Origen tocmai scrisese puțin mai sus de altar, de sfânta sfintelor, de biserică – n. n.) și niciodată nu te depărtezi de acolo. Căci cele sfinte nu trebuie căutate în vreun loc, ci în fapte, în viață și în moravuri. Dacă acestea sunt după Dumnezeu și conforme poruncilor lui Dumnezeu, chiar de ești în casă, chiar de ești în for – ce spun eu, *în for?* –, chiar de te vei găsi în teatru slujind cuvântului lui Dumnezeu, să nu te îndoiești că ești *în sfinte*. Or nu ți se pare că Pavel, când a intrat în teatru sau când a intrat în Areopag și L-a predicat pe Hristos atenienilor, a fost în sfinte? Dar și când se plimba printre altarele și idolii atenienilor, acolo unde a găsit scris *Zeului necunoscut*, și din această sintagmă a luat începutul predicii lui Hristos, chiar observând acolo altarele păgânilor, el se afla *în sfinte*, deoarece cugeta cele sfinte. Dar și oricine se păzește, după ce a primit harul lui Dumnezeu, să cadă în ucidere de om, în adulter, în furt, în falsă mărturie, și în altele asemenea acestora, rămânând curat de orice molipsire a păcatului, acela nu a ieșit *din sfinte* și nu a întinat sfințirea Dumnezeului său”³⁴⁰. Când omul a dus lupta spirituală a cărei miză e sufletul său și unde intervin îngerii și demonii, mintea i se luminează și ajunge la o neprihănire ce e un dar al Domnului. Pentru Origen, fecioria trupească împiedică mintea să se lase invadată de dorințe și gânduri senzuale, însă castitatea trupului este insuficientă, mai importantă fiind cea a spiritului, căci puritatea inimii o depășește pe cea a cărnii³⁴¹.

II.2.6.4. Nepătimirea – condiție *sine qua non* a îndumnezeirii și cunoașterii lui Dumnezeu

Întreaga doctrină a lui Clement are un caracter moral. După el, morala este o progres continuu către starea desăvârșită; iar aceasta nu o are decât creștinul adevărat. De aceea, el îi împarte pe creștini în două categorii: simpli creștini, cei care nu au decât o credință comună,

³⁴⁰ Idem, *In Leviticum*, omilia XII, 4, P. G. XII, col. 540BC.

³⁴¹ Jean Boesse, Jacques Lacoudre, *op. cit.*, p. 300.

și gnosticii, care au o credință puternică și care sunt creștinii perfecți³⁴². În viziunea lui, credința este baza, pe care gnoza nu trebuie să o părăsească niciodată; credința privește adevărul, pe când gnoza îl cercetează și îl înțelege.

Gnosticul e un deținător al cunoașterii, și misticul de asemenea; aceasta e dobândită prin lectura și înțelegerea Sfintei Scripturi. Gnoza, va spune Clement, e o perfecționare a omului ca om³⁴³, transmisă oral, prin moștenire și ajunsă, după Sfinții Apostoli, la un mic număr de deținători³⁴⁴. Gnoza, tradiție orală tainică, secretă nu poate fi prezentată decât „cu cea mai mare prudență, revelarea misterelor presupunând o anumită pregătire, pentru a putea fi primite. Ea e legată de profeție; profetul e un gnostic fiindcă realizează evenimente trecute, prezente și viitoare. În această realizare apare planul lui Dumnezeu. Prin gnoză, omul dobândește cunoașterea de sine, fie că e vorba de obârșia sa, de chipul divin purtat în el, de univers sau de relația sa cu Dumnezeu”³⁴⁵.

Clement prezintă și elementele mai de seamă care intră în natura perfecțiunii sau desăvârșirii. Acestea sunt trei: apatia (ἀπάθεια), caritatea (iubirea) și gnoza.

Apatia (ἀπάθεια) unește pe om cu Dumnezeu. Ea nu este o stare de inerție sau de toropeală, ci o acțiune interioară a sufletului împotriva stăpânirii pasiunilor, pornirilor păcătoase și pentru distrugerea oricărei simțiri rele, fiind deci rezistența continuă împotriva tentațiilor, pentru mortificarea simțurilor și suportarea încercărilor și greutăților.

³⁴² Concepția lui Clement despre gnostic este una dintre cele mai interesante. El îi rezervă gnosticului o treaptă superioară celei a credinței. „Simplul credincios rămâne la acceptarea doctrinei creștine: crede, el este convins de ceea ce crede; credința îl mântuie; printr-o pornire spontană, primește tot ce-i spune Biserica; se supune, cum spune Clement, canoanelor bisericești. Întreaga lui viață este un act de ascultare și de îndeplinire a poruncilor; gnosticul, dimpotrivă, este omul care primește adevărurile credinței prin demonstrarea, clarificarea și cunoașterea acestor adevăruri; gnosticul știe adâncimea lor și le descoperă urmele sub învelișul simbolic al cuvintelor dumnezeieștilor Scripturi. Viața lui este o viață de libertate; a trecut dincolo de treapta supunerii și a ascultării; este prietenul lui Dumnezeu, este dumnezeu”. (Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie ...*, vol. I, p. 306).

³⁴³ Clement, *Stromate*, Stromata a VII-a, Cap. VII, 44, 1-7; 45, 1-9, p. 503-504.

³⁴⁴ *Ibidem*, Stromata a VI-a, Cap. VII-VIII, 61-63, p. 423-424.

³⁴⁵ Jean Boesse, *Mistica creștinismului primitiv ...*, p. 287.

Caritatea (iubirea) este finalitatea ascensiunii gnostice; ea este unirea completă a omului cu Dumnezeu.

Gnoza este semnul cel mai de seamă al gnosticului, ea nefiind o știință născută din speculația umană fie ea cât de înaltă, ci o cunoaștere religioasă, o intuiție în misterele înalte, interzise mulțimii. Ea îl transformă pe om și îl face prieten cu Dumnezeu, egal și chiar superior îngerilor³⁴⁶.

În viziunea lui Clement, dacă cineva dorește să-l cunoască pe Dumnezeu și să ajungă mai aproape de El, trebuie să dobândească nepătimirea, condiție *sine qua non* a acestei cunoașteri și apropiieri de Divinitate: „Domnul vrea ca cei care doresc să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu să fie curați în ce privește poftele lor trupesti și sfinți în gândurile lor, pentru ca puterea conducătoare a sufletului lor să nu fie împiedicată în acțiunea ei de ceva fals. Așadar, când cel care participă în chip gnostic la sfânta însușire a dumnezeirii se îndeletnicește cu contemplația și vorbește într-un mod curat cu Dumnezeu, atunci ajunge mai aproape de dumnezeire, este într-o stare de identitate lipsită de patimi, așa că nu mai are știința, nici nu mai posedă gnoza, ci este însăși știința și gnoza”³⁴⁷.

La acestea se adaugă și căutarea asiduă a lui Dumnezeu prin iubire: „Cu cât iubește cineva mai mult pe Dumnezeu, cu atât mai mult pătrunde înlăuntrul lui Dumnezeu”³⁴⁸, plata căutării fiind viața lângă Dumnezeu³⁴⁹. Celor credincioși, Duhul Sfânt „se împarte în sufletul fiecărui credincios, fără ca Duhul să se împartă”³⁵⁰.

Clement Alexandrinul le spunea, printre altele, grecilor că „Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut om, ca și tu să afli de la om, că omul poate ajunge Dumnezeu”³⁵¹.

Dumnezeu l-a făcut pe om pentru a ne face, la rândul nostru, dumnezei. Această afirmație a lui Clement califică de fapt doctrina sa

³⁴⁶ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. I, p. 302-303.

³⁴⁷ Clement, *op. cit.*, stromata a IV-a, Cap. VI, 39.4., 40.1., p. 254.

³⁴⁸ Idem, *Care bogat se va mântui?*, 27.5., traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în PSB, vol. 4, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 53.

³⁴⁹ Idem, *Cuvânt de îndemn către eleni (Protrepiticul)*, Cap. X, 106.5., traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în PSB, vol. 4, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 151.

³⁵⁰ Idem, *Stromatele*, Stromata a VI-a, Cap. XV - 120.2., p. 452.

³⁵¹ Idem, *Cuvânt de îndemn către eleni (Protrepiticul)*, Cap. I, 8.4., p. 75.

mistică. Hristos este lumina, „soarele sufletului”, „Învățătorul dinăuntru”, El reînnoiește omul. Clement „inaugurează o teorie a cunoașterii religioase ce o include pe cea firească a lui Dumnezeu, cât și credința, filosofia, cât și menirea lui Hristos îndumnezeitorul, precum și interpretarea simbolică a Scripturii. În punctul cel mai înalt se află gnoza desemnând știința perfectă a tainelor divine. Hristos trezește inteligența și-l învață pe om să primească gnoza”³⁵².

Când face referire la contemplarea Divinității, Clement este de părere că, mai întâi Cuvântul lui Dumnezeu izgonește vorbăria deșartă și hotărăște să ne însușim contemplația, care întărește credința³⁵³; îl citează mai apoi pe dumnezeiescul apostol care scrie: „vedem acum ca prin oglindă” (I Cor. 13, 12), „că ne cunoaștem pe noi înșine așa cum ne cunoaștem chipul când este reflectat de oglindă; tot așa contemplăm, atât cât ne este cu putință, cauza creatoare din ceea ce este dumnezeiesc în noi”³⁵⁴.

II.2.6.5. Cei ce sunt hrăniți cu *pâinea cea spre ființă* se fac fii ai lui Dumnezeu

Origen interpreta cererea din Rugăciunea Domnească, „pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă astăzi”, ca semnificând faptul că acei care sunt hrăniți de Dumnezeu Logosul vor fi îndumnezeiți: „... Așa cum pâinea corporală, când este introdusă în corpul celui nutrit, se prefăce în substanța acestuia, tot așa și pâinea cea vie, care coboară din cer, primită de minte și suflet, împărtășește putere celui care caută hrana în ea, fiind *pâinea spre ființă* pentru care ne rugăm”³⁵⁵. Pâinea „cea spre ființă” aduce sufletului „sănătate, bunăstare și putere, dar împărtășește și propria-i nemurire celui ce se hrănește cu ea, pentru că Cuvântul lui Dumnezeu este El însuși nemuritor.

Această pâine de toate zilele mi se pare că a fost numită de Scriptură pomul vieții și cine întinde mâna spre el și va lua din el va

³⁵² Jean Boesse, *Mistica creștinismului primitiv* ..., p. 287.

³⁵³ Clement, *Stromatele*, Stromata I, Cap. XI, 51.4., p. 40.

³⁵⁴ *Ibidem*, Cap. XIX, 94.4., p. 67.

³⁵⁵ Origen, *Despre rugăciune*, XXVII, 9, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, în PSB, vol. 7, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 261.

trăi în veci. Și cu o a treia numire acest pom este numit, de către Solomon, înțelepciunea lui Dumnezeu, atunci când zice «Pom al vieții este ea pentru cei ce stăpânesc înțelepciunea, iar cei ce se sprijină pe ea, ca pe Domnul, sunt fericiți» (Prov. 3, 18)”³⁵⁶. Cel care se împărtășește din pâinea cea spre ființă „își întărește inima și se face fiu al lui Dumnezeu”³⁵⁷. Origen definea adesea mântuirea ca fiind dobândirea darului dumnezeirii.

II.2.6.6. Cei desăvârșiți sunt drepti și sfinți nu doar înaintea oamenilor, ci mai ales înaintea lui Dumnezeu

Același mare scriitor alexandrin – Origen –, referindu-se la faptul că oamenii desăvârșiți sau sfinții sunt drepti nu doar înaintea oamenilor, ci mai ales înaintea lui Dumnezeu, amintește de laudele aduse lui Zaharia și Elisabetei, pe care sfântul Luca le înfățișează în Evanghelia sa, nu numai pentru a afla că ei erau vrednici de laudă, ci pentru ca, însușindu-ne oarecum râvna lor sfântă, să ajungem și noi înșine a fi vrednici de laudă. Astfel, Luca ar fi putut să scrie mai simplu că „amândoi erau drepti, ținând toate poruncile”, dar el a socotit folositor să adauge că „erau amândoi drepti înaintea lui Dumnezeu” (Lc. 1, 6), căci s-ar putea ca cineva să fie drept înaintea oamenilor, fără a fi și înaintea lui Dumnezeu. Continuând ideea, scriitorul bisericesc menționat ne oferă spre o mai bună înțelegere o pildă și scrie: „Să luăm o pildă: Un om nu află niciun temei să vorbească rău despre mine, căci oricât a cercetat în toate privințele n-a descoperit nimic cu ce să mă învinuiască, dovadă că sunt drept înaintea oamenilor și dacă toți oamenii au această părere despre mine, dacă cercetând să afle vreo pricină de critică ei nu pot afla nimic decât că toată suflarea mă laudă, însemnează că eu sunt drept înaintea celor mai mulți dintre oameni. Or, în realitate, judecata oamenilor nu-i sigură, ei nu au de unde ști dacă nu cumva am păcătuit cândva în adâncul inimii mele, dacă nu cumva m-am uitat la o femeie, poftind-o și săvârșind cu ea adulter în inima mea (Mt. 5, 28).

³⁵⁶ *Ibidem*, 10, p. 262.

³⁵⁷ *Ibidem*, XXVII, 12, p. 263.

Când mă văd oamenii că fac milostenie după puterile mele, nu au de unde ști dacă eu fac acest lucru ca să împlinesc o poruncă a lui Dumnezeu sau ca să caut lauda sau mărirea oamenilor (Mt. 6, 20). Este însă foarte greu să fii drept «înaintea lui Dumnezeu», nefăcând binele pentru altă pricină decât de dragul binelui însuși și de dragul de a căuta numai pe Dumnezeu, ca răsplătitor al faptelor bune”³⁵⁸.

II.2.6.7. Posibilitatea celor desăvârșiți de a mai cădea în păcat

Atunci când dezbate o altă problemă și anume aceea a posibilității celor desăvârșiți de a mai cădea în păcat, Origen este de părere că nu este just așa cum cred unii, că din momentul când devine cineva sfânt nu mai poate păcătui și că trebuie considerat scutit de păcat. „Dacă sfântul n-ar mai păcătui nu s-ar mai fi scris: «voi veți purta păcatele sfinților». Dacă sfântul ar fi scutit de păcat, n-ar fi zis Domnul prin gura profetului Iezechiel către îngerii Săi, că-i va trimite să pedepsească pe păcătoși: «Și veți începe cu sfinții Mei» (Iez. 9, 6)³⁵⁹.

Dacă sfinții sunt scutiți de păcat, cum se face că ei cad mai întâi sub pedeapsa păcatelor? Că sfinții ar fi scutiți de păcat n-o spune Scriptura nicăieri: «Dreptul se acuză pe el însuși» (Prov. 18, 17). Dacă sfinții ar fi fost fără de păcat, Apostolul Pavel n-ar zice scriind romanilor: «Nu strica, pentru mâncare, lucrul lui Dumnezeu» (Rom. 14, 20). În fruntea acestei Epistole el scrie: «Tuturor celor care sunteți în Roma, iubiți ai lui Dumnezeu, sfinți... » (Rom. 1, 7). Același Apostol scrie și în Epistola către Corinteni: «Pavel, apostol al lui Iisus Hristos, – și apoi – Bisericii lui Dumnezeu, celei care este în Corint, celor sfințiți în Iisus Hristos, celor numiți sfinți» (I Cor. 1, 1-3). Iată că el îi numește sfințiți și sfinți. Ascultă ce păcate le atribuie el, când spune ceva mai jos: «Fiindcă sunteți tot trupești, nu este oare între voi pizmă și ceartă

³⁵⁸ Origen, *Din omiliile Evangheliei de la Luca*, Omilia a II-a, III-IV, p. 84-85.

³⁵⁹ Comentând acest text, traducătorul său, Pr. Prof. Teodor Bodogae scrie: „Când recitim cuvintele «păcatele sfinților» ne vin în minte tot atâtea cazuri dureroase ale «smintirii» și căderii multora dintre creștini în timpul cât a trăit Origen și care a reacționat aproape ca un călugăr de azi împotriva identificării noțiunilor «sfânt» și «creștin». De aici și exigența lui morală. A se vedea și «Comm. la Rom. 5, 10»: «în orice stare ai fi și oricât de înaintat ți-ar fi sufletul pe scara virtuților, căderea tot poate veni». Parcă ar schița scara Scărarului!» (nota explicativă nr. 86, p. 152).

și umblați și voi ca toți cei de rând?» (I Cor. 3, 3)³⁶⁰. Și apoi: «Unii crezând că n-am să mai vin la voi s-au semețit» (I Cor. 4, 18), iar puțin după aceea: «Îndeobște se aude că la voi e desfrânare cum nici între păgâni nu s-a văzut» (I Cor. 5, 1). Și după aceea: «Iar voi vă țineți mândri, în loc – ca mai curând – să vă jeliți» (I Cor. 5, 2).

Aici, el nu scutește pe nimeni. Pe unii îi învinuiește de desfrânare, pe alții de mândrie, le reproșează că se judecă unii cu alții: «Negreșit și aceasta este o cădere pentru voi că aveți judecați unii cu alții» (I Cor. 6, 7)³⁶¹.

Continuând ideea, Origen consideră că nu este momentul să dovedească prin strângerea de mărurii, că aceia care sunt declarați sfinți nu trebuie să fie considerați, în baza acestui fapt, ca scutiți de păcat, căci așa cred numai cei care lecturează Sfânta Scriptură în mod distractiv și superficial. Astfel, „Noi învățăm, din ea (din Sfânta Scriptură – n. n.), că sunt multe deosebiri între sfinți, precum am spus și în altă parte. Acum vom spune numai că aici se cercetează explicarea locului. Sfinți se numesc (și aceștia sunt și păcătoși) aceia care sunt închinați lui Dumnezeu și au îndepărtat viața lor de preocupările de rând, pentru a sluji Domnului. Un astfel de om este numit sfânt pentru că el a încheiat cu toate celelalte îndeletniciri vulgare și s-a făgăduit slujirii Domnului. Se poate întâmpla însă că chiar în slujirea Domnului, el nu se conduce întocmai cum se cuvine și de aceea să săvârșească greșeli și păcate. Dacă cineva se separă și se sustrage de la toate activitățile pentru a cultiva de exemplu medicina sau filozofia, el nu devine dintr-o dată atât de desăvârșit, încât să nu mai facă greșeli. Dar chiar și dacă săvârșește greșeli, el tot poate ca într-o bună zi, prin muncă stăruitoare, să ajungă la desăvârșire și chiar de la intrarea lui în școală este socotit între medici sau filosofi. Asemenea și despre sfinți, îndată ce careva este angajat în studiul celor sfinte, se cuvine să fie numit sfânt, pe măsura scopului pe care

³⁶⁰ În lucrarea *In Leviticum*, omilia XI, 1, Origen scrie: „numai acela poate fi pe bună dreptate numit sfânt care și-a închinat cu totul viața lui Dumnezeu, depărtându-se de orice afacere a veacului, de orice plăceri trecătoare și de orice contact cu cei ce trăiesc numai pentru poftele lor trupești”. (P. G. XII, col. 529A), iar în omilia XXIV, cap. II la Numeri, menționează că „«Sfânt» se numește acela care se dăruiește lui Dumnezeu” (P. G. XII, col. 761B).

³⁶¹ Origen, *Omilia la Cartea Numerii*, Omilia X, Cap. I, PSB, vol. 6, p. 152-153.

și-l propune. Dacă, însă, el va săvârși greșeli încât păcătuirea îi devine obișnuită, el va fi declarat, după cum am spus, păcătos. Iar dacă nu-ți propui, ca scop, sfințenia și dacă nu te dedici studiilor celor sfinte, nu vei ști să găsești îndreptare pentru păcatul tău”³⁶².

Cu toate acestea însă, dacă omul a învățat să iubească pe Dumnezeu, nu va putea arunca de la el virtutea nici în stare de veghe, nici în somn, nici prin vreo închipuire a sa. Pentru că „starea aceasta nu poate ieși din ea însăși, nu poate înceta de a fi stare sufletească. Și pentru că în această stare sufletească nu intră gânduri deosebite, partea conducătoare a sufletului rămâne neschimbată, nu primește vreo schimbare de gânduri și nici nu are în vis imaginile faptelor petrecute în timpul zilei”³⁶³.

Cu cât intensitatea dreptății „se preface mai mult în facerea de fapte bune, cu atât desăvârșirea rămâne fermă într-o dispoziție sufletească, ce nu se poate schimba, potrivit asemănării lui Dumnezeu”³⁶⁴.

II.2.6.8. Recunoașterea stării de desăvârșire

Clement oferă importante detalii de ordin duhovnicesc și despre recunoașterea stării de desăvârșire sau de sfințenie, pe care o definește ca fiind slujirea lui Dumnezeu³⁶⁵ și găsește potrivit să ne transmită că desăvârșirea se înțelege în multe chipuri, potrivit celui care o săvârșește în fiecare virtute. Poate fi cineva desăvârșit ca om evlavios, ca om răbdător, ca om înfrânat, ca om muncitor, ca mucenic, ca gnostic. „Nu știu, însă, dacă un om poate să fie desăvârșit în toate aceste virtuți, afară numai de Cel Care pentru noi s-a făcut om, deși, potrivit legii, este făcută făgăduința că și omul simplu poate fi desăvârșit, dacă se depărtează de faptele rele; dar această desăvârșire este o cale care duce la Evanghelie, care duce la facerea de fapte bune”³⁶⁶. Același scriitor bisericesc subliniază că, chiar aici pe pământ, fața celui sfânt sau desăvârșit îi este luminată ca și fața lui Moise, căci „aceasta este

³⁶² *Ibidem*, p. 153-154.

³⁶³ Clement, *Stromatele*, stromata a IV-a, Cap. XXII, 139.2.-139.3., p. 296.

³⁶⁴ *Ibidem*, Stromata a VI-a, Cap. VII, 60.3., p. 423.

³⁶⁵ *Ibidem*, Stromata a IV-a, Cap. XXI, 163.4, p. 306.

³⁶⁶ *Ibidem*, 130.1.-130.2., p. 292.

însușirea caracteristică a sufletului drept”³⁶⁷. În stromata următoare, el dezvoltă această idee și adaugă următoarele în ceea ce privește strălucirea spirituală a gnosticului: „Și după cum lui Moisi, datorită faptelor lui drepte și a legăturii neconținute cu Dumnezeu, Care grăia cu el, i s-a așezat pe fața lui o culoare plină de slavă, tot așa și în sufletul gnosticului pătrunde o putere dumnezeiască de bunătate, datorită purtării de grijă a lui Dumnezeu, a profeției și a conducerii lui Dumnezeu; și sufletul lui arată un fel de strălucire spirituală, cum ar fi căldura de soare, o pecete clară a dreptății, lumină unită cu sufletul printr-o dragoste continuă, care vine de la Dumnezeu și aduce ceva de la Dumnezeu. Și, de aici, încolțește în gnostic asemenea cu Dumnezeu-Mântuitorul, atât cât îi este cu putință firii omenești; și gnosticul ajunge desăvârșit «ca și Tatăl cel din ceruri», după cum spune Domnul”³⁶⁸.

Pentru Clement, cea dintâi faptă bună a omului desăvârșit este aceea că el nu face binele în interesul său personal, ci gândește că este lucru frumos să faci binele pentru el însuși. În orice faptă a lui, energia sa suflă în mână cu tărie să facă bine, nu în unele împrejurări da, iar în altele nu, ci ajunge într-o stare de a face permanent bine: „... nu face bine nici pentru slavă, nici încă, după cum spun filozofii, pentru nume bun, nici pentru răsplată, fie de la oameni, fie chiar de la Dumnezeu. Și face asta, ca să-și desăvârșască viața sa «după chipul și asemenea» (Fac. 1, 26) Domnului. Dacă cumva i se răspunde la fapta lui bună cu o faptă potrivnică, el, fără patimă, fără să fie ranchiunos, va renunța la răsplătire, pentru că este drept și bun cu cei «drepti și nedrepti» (Mt. 5, 45). Unora ca acestora le spune Domnul: «Fiți desăvârșiți ca Tatăl vostru» (Mt. 5, 48). Gnosticului i-a murit trupul; numai el trăiește, afierosind Domnului mormântul, prefăcut în templu sfânt, și întorcând la Dumnezeu sufletul altădată păcătos. Gnosticul nu mai este înfrânat, ci a ajuns în stare de apatie, așteptând să îmbrace chip dumnezeiesc”³⁶⁹.

În viziunea lui Origen, portretul celui plin de har, al celui desăvârșit ce a dus și-și duce permanent lupta cu patimile, niciodată

³⁶⁷ *Ibidem*, Stromata a VI-a, Cap. XII, 103.5., p. 444.

³⁶⁸ *Ibidem*, Cap. XII, 104.1.-104.2., p. 444.

³⁶⁹ *Ibidem*, Stromata a IV-a, Cap. XXII, 137.1.-137.3., 138.1., p. 295.

complet anihilate, ce-și transfigurează natura prin asceză, amintește de condiția călugărului ce părăsește tot ce e pământesc pentru a se pune în slujba lui Dumnezeu, citind Scripturile sfinte și analizând textele sacre pentru a le sesiza înțelesul tainic și profund. Mai mult decât oricare altul, e chemat la nunta cu Hristos. La Origen, denumirea de „perfect” îl arată pe πνευματικός, pe ἅγιος. El îi va influența pe Părinții Deșertului și întreg monahismul creștin, datorită accentului pus pe interiorizare: călugărul e prin esență un om lăuntric, el s-a despărțit de bunăvoie de tot ce e în afara sa, pentru a pătrunde tainele divine, și pentru ca să-și trăiască sentimentul de iubire, să-și urmeze și să-și sporească neîncetat dragostea pentru Dumnezeu³⁷⁰.

II.2.6.9. Concluzii

De la Clement Alexandrinul la Didim cel Orb – alt mare scriitor bisericesc alexandrin – , conceptul de îndumnezeire suferă o îngustare și o concentrare gradată. Clement a preluat exegeza Sfântului Irineu asupra „dumnezeilor” Psalmului 81, 6, ca fiind cei botezați care au fost rapid mutați pe o poziție în care dumnezeii sunt cei care au devenit *precum* Dumnezeu. Ființele umane numite aici „dumnezei” sunt cei care l-au urmat pe Hristos în cel mai înalt grad posibil, care au învins patimile, care au reprodus în ei înșiși attributele lui Dumnezeu. La Origen, „dumnezei” sunt cei la care a venit Cuvântul lui Dumnezeu, și care s-au împărtășit de attributele divine ale Tatălui prin intermediul Fiului și al Duhului. La Didim, accentul se pune aproape exclusiv pe acțiunea divină, pe locuirea lui Dumnezeu în credincios.

Traietoria acestei elaborări reflectă preocupările apologetice sau polemice ale fiecărui scriitor. Atât Clement, cât și Origen erau nerăbdători să definească țelul creștin (și mijloacele de a-l atinge) în raport cu susținerile sofisticate și seducătoare ale gnosticismului vasilican și valentinian. Totuși, în perioada lui Didim, asupra lui Origen plana deja un semn de întrebare. Didim a preluat vocabularul și abordarea generală a lui Origen, dar nu a utilizat antropologia distinctă a acestuia. Deși l-a apărut pe Origen în comentariul său pierdut asupra

³⁷⁰ Jean Boesse, Jacques Lacoudre, *Origene ...*, p. 301.

volumului *De Principiis*, nu are nimic de spus, în discuțiile sale asupra îndumnezeirii. Toate punctele sale de vedere sunt ferm ancorate în exegeza biblică. Fără îndoială, baza biblică a conceptului de îndumnezeire a fost unul dintre factorii care l-au împiedicat de a fi inclus între propunerile origeniste condamnate de Teofil în anul 400. În orice caz, Sfântul Atanasie cel Mare utilizase deja intens acest concept în polemicile sale anti-ariene. În anul 400, deja era prea bine fundamentat pentru a fi afectat de criza origenistă.

În final, mai subliniem faptul că abordările la îndumnezeire utilizate de Clement, Origen și Didim sunt, în general, cea etică, analogă și titulară. Abordarea realistă sau sacramentală, care consideră transformarea ontologică a credinciosului de către Hristos întrupat – deși existentă și la acești autori, însă mai puțin accentuat –, urma a fi elaborată în timpul dezbaterilor hristologice ale secolelor al IV-lea și al V-lea³⁷¹.

³⁷¹ Norman Russell, *The Doctrine of Deification...*, p. 161-163.

CAPITOLUL III

Îndumnezeirea omului la Sfântul Grigorie de Nyssa. Dezvoltarea temei și a conceptelor folosite pentru precizarea acesteia

III.1. Conceptele de $\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ și $\mu\epsilon\tau\omicron\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$ Θεοῦ la Sfântul Grigorie de Nyssa. Terminologia îndumnezeirii

Deși modeste în esență, încercările Părinților anteriori secolului al IV-lea, îndreptate spre realizarea unei sinteze în privința temei îndumnezeirii, au pregătit înflorirea pe care o va cunoaște această temă în marele veac patristic, ce va fi considerat secolul de aur al doctrinei îndumnezeirii.

Începând cu secolul al IV-lea, învățătura despre îndumnezeirea omului devine una fundamentală pentru Sfinții Părinți greci. Ea devine centrală pentru soteriologia lor: orice acțiune mântuitoare a lui Hristos, de la Întrupare la Înviere, cât și lucrarea Sfântului Duh și a Bisericii care o continuă pe aceasta, converg spre îndumnezeire, ca final al izbăvirii noastre.

Și totuși ce înțeleg ei prin îndumnezeire? Este vorba despre o hiperbolă tot atât de îndrăzneată pe cât de lipsită de sens sau e o expresie a unei realități concrete?

În fapt, niciunul dintre Sfinții Părinți greci care folosește termenul ($\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$) sau echivalenții săi nu ne dă vreo definiție.

În orice caz, există un acord deplin asupra unui anume punct: îndumnezeirea creștinului nu reprezintă o identificare cu Dumnezeu, ea nu este decât o participare perpetuă la Dumnezeu, o restaurare preeminentă a asemănării de la începuturi.

Această participare implică în mod sigur o conformare de ordin moral: creștinul ia parte prin har la atributele pe care Dumnezeu le

posedă prin natura Sa: înțelepciune, absența păcatului și suferinței și bunătatea.

Mai trebuie adăugat că, dincolo de asemănarea morală, Sfinții Părinți deosebesc una și mai subtilă, datorată prezenței lucrării Sfântului Duh în cei drepti. Duhul transformă sufletul în oglindire a Cuvântului – Fiul lui Dumnezeu, făcând astfel din creștin un fiu duhovnicesc al lui Dumnezeu.

În opinia regretatului teolog John Meyendorff, Sfinții Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul au fost singurii, în Răsăritul creștin, care au vorbit despre îndumnezeire. „Personalitatea lor, situată la răscrucea dintre spiritualitate și pura speculație, a exercitat o influență determinantă asupra gândirii bizantine. Amândoi s-au legat, în teologie, de problema pe care un Diadoh de Foticeea și un Ioan Scărarul au avut-o de rezolvat pe planul spiritualității: exprimarea în limbaj neoplatonic, universal admis în vremea lor, a Misterului creștin al Întrupării și al mântuirii întru Iisus Hristos”³⁷². „Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem. Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine”. (In. 17, 22-23). Părinții greci evidențiază această unire cu Dumnezeu, care este singura în stare să-i elibereze pe oameni din puterea morții și a păcatului și care constituie deci esența operei desăvârșită de Hristos, prin noțiunea de „îndumnezeire”³⁷³.

Se pune deseori întrebarea în lumea teologică, ce înseamnă, mai exact, a fi „îndumnezeit” sau „a deveni dumnezeu”? În încercarea de a defini θεωσις-ul în Ortodoxie, amintindu-ne de predilecția acesteia pentru teologia apofatică, suntem sfătuiți că nu trebuie să căutăm ce este prea dificil sau să investigăm ce este dincolo de puterile noastre. În schimb, putem doar să reflectăm asupra a ceea ce ne-a fost *destinat*, pentru că nu avem nevoie de ce este ascuns: „Cele ce s-au poruncit ție, acelea cu cuviință le cugetă, că nu-ți sunt de nevoie cele ascunse. În multe tale îndeletniciri nu te ține de lucrurile zadarnice, că ți s-au descoperit destule din cunoștințele omenești”. (Înț. Sir. 3, 21-22).

³⁷² John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, Traducere din franceză de Angela Pagu, Editura Humanitas, București, 2007, p. 45.

³⁷³ *Ibidem*, p. 45.

Pentru că $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -ul este, în ultimă instanță, o taină, trebuie să fim discreți când încercăm să o definim. Într-un sens, $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ sfidează orice analiză³⁷⁴.

Putem avansa în construirea definiției $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -ului analizând diversele sinonime și analogii sau metafore pe care le utilizează Teologia patristică pentru a explica taina mântuirii. $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, conform vocabularului patristic, poate fi descrisă printr-un număr de cuvinte înrudite. Este o transformare, transfigurare, o uniune, participare, împărtășire, inhabitare, întrepătrundere, elevare, interpenetrare, transmutație, combinare, reintegrare, înfiere (adopecție), recreare. Îndumnezeirea implică întrepătrunderea ființei noastre cu Hristos, influxul divinului sau obținerea asemănării cu Dumnezeu, precum și o inhabitare reciprocă: a lui Dumnezeu în om și a omului în Dumnezeu.

Cea mai potrivită analogie sau mai bine zis conexiune pentru $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ este Întruparea lui Dumnezeu. Dar, în această analogie la Hristos, Părinții greci sunt atenți să păstreze o distincție. Uniunea noastră cu Dumnezeu nu este una ipostatică, ca în cazul celor două naturi ale lui Hristos, nici nu este o uniune de esență, ca în cazul celor trei Persoane ale Sfintei Treimi. În Întrupare, Dumnezeu îl face pe om dumnezeu în aceeași măsură în care Dumnezeu Însuși a devenit om, cu excepția faptului că El va îndumnezei natura umană fără a o schimba în natură divină. Logosul a devenit carne, iar carnea a devenit Logos, chiar dacă nici una, nici alta nu și-a abandonat natura originară. „Să devin cu atât de mult Dumnezeu, pe cât s-a făcut Acela om”³⁷⁵. „A strămuta firea și a o schimba, este lucru anevoios”³⁷⁶.

Unii Sfinți, precum Sfinții Macarie și Ioan Hrisostom angajează analogia căsătoriei pentru a defini $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -ul. Așa cum doi oameni sunt uniți într-un singur trup, păstrându-și integritatea identităților lor separate, așa cum împărtășesc o singură existență și posedă toate

³⁷⁴ Daniel B. Clendenin, „Partakers of Divinity: The Orthodox Doctrine of Theosis”, în *Journal of The Evangelical Theological Society*, 37/3, 1994, p. 373.

³⁷⁵ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, III, 19, P. G. XXXVI, col. 100A.

³⁷⁶ Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic, foarte trebuincios și folositor*, 54, traducere din grecește, introduceri și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1999, p. 208.

lucrurile în comun, tot așa credinciosul este unit cu Dumnezeu într-o inefabilă comuniune³⁷⁷.

Mai specific, în tradiția greacă, *θέωσις* semnifică transpoziția credinciosului dintr-o stare de corupție și mortalitate în una de neputreziciune sau nemurire. Aici, din nou, Tradiția Răsăriteană evidențiază aspecte diferite de cea apuseană. La Părinții greci, tragedia căderii lui Adam nu a însemnat moștenirea de către toți oamenii a vinovăției sale, precum în tradiția augustiniană. Ei susțin, aproape sigur, că toți oamenii sunt păcătoși și că această cădere a constituit un incomparabil dezastru, dar noi toți păcătuim liberi și ne merităm vina.

Ca și alți scriitori, Sfântul Grigorie de Nyssa se ocupă de procesul însuși al acestei uniri. „Acordat potențial prin botez, harul îndumnezeirii, acceptat liber și treptat pe durata vieții întregi, ne poartă la viziunea și la cunoașterea lui Dumnezeu”³⁷⁸. Sfântul Grigorie de Nyssa pune bazele unui concept al *θέωσις* care va fi dezvoltat de gânditorii de mai târziu. Din partea teologului contemplativ al Nyssei și al întregii Biserici creștine, observăm preocuparea de a tempera limbajul pentru a clarifica un aspect al tradiției creștine autentice asupra îndumnezeirii care va rămâne, de atunci încoace, un element important în această doctrină. Îndumnezeirea, sugerează el, nu este o transcendere *post mortem* a naturii umane, ci o depășire a limitelor naturii umane, pentru trecerea în slava cerească, iar acolo din slavă în slavă. Limitele restrictive care erau odată impuse naturii umane de perioadele îndelungi ale experienței obișnuite ca „natură separată de Dumnezeu” vor fi anulate, în concepția Sfântului Grigorie de Nyssa, prin admiterea creaturii în plinătatea strălucitoare a chiar scopului ființei umane create, care este comuniunea intimă cu Dumnezeu Dătătoare de Viață³⁷⁹.

Atunci când Sfântul Grigorie al Nyssei utilizează cuvântul *θέωσις*, o face doar pentru a reitera învățătura fundamentală pe care o găsim în *De Incarnatione* 54 a Sfântului Atanasie cel Mare, aceea că Întruparea Logosului reprezintă îndumnezeirea speciei umane. În altă

³⁷⁷ Daniel B. Clendenin, „Partakers of Divinity ...”, p. 374-375.

³⁷⁸ John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă ...*, p. 45.

³⁷⁹ J. A. McGuckin, *The strategic adaptation of Deification in the Cappadocians*, în Michael J. Christensen și Jeffery A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Tradition*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007, p. 109.

parte, înlocuiește cuvântul θεῶσις cu conceptul de μετουσία Θεοῦ = participarea la Dumnezeu. Și totuși, chiar dacă inițial se dorea a fi un stimul introductiv, textul din lucrarea *Oratio catechetica magna*, unde introduce această idee, este de o profunzime remarcabilă. Era în mod evident o carte oferită inițiaților creștini care nu aparțineau ordinului comun³⁸⁰.

Un număr de scriitori au văzut în Sfântul Grigorie un exponent principal al doctrinei îndumnezeirii, dar, de fapt, el apelează la această doctrină mai rar³⁸¹. Când face referire la îndumnezeire, episcopul de Nyssa vorbește în principal despre trupul asumat de Fiul lui Dumnezeu la Întrupare, apoi despre lucrarea Sfintelor Taine și, în secundar, despre participarea omului la energiile divine. Dar „îndumnezeirea” nu este abordarea sa favorită. El preferă în general să vorbească de „participarea” la atributele divine (μετουσία Θεοῦ) și de obținerea „asemănării” cu Dumnezeu³⁸².

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 104.

³⁸¹ Jules Gross descrie pe larg teologia mistică a Sfântului Grigorie fără a indica precis acele aspecte la care aplică Sfântul Grigorie terminologia îndumnezeirii (*La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de grace*, Gabalda, Paris, 1938, p. 219-238). Excelentul studiu al lui Völker este primul care aduce în discuție relația dintre îndumnezeire și participare la Dumnezeu (*Gregor von Nyssa als Mystiker ...*, p. 274-282). Conexiunea dintre trupul îndumnezeit al Mântuitorului Hristos și propria noastră îndumnezeire, prin analogie, este elaborată într-un reușit studiu aparținând lui Elias Moutsopoulos (*The Incarnation of the Word and the Theosis of Man according to the Teaching of Gregory of Nyssa*, Trad. de Constantine J. Andrews, Athens, 2000; publicat inițial în greacă, în 1965), care amplasează rădăcinile doctrinei gregoriene a îndumnezeirii în învățătura sa asupra Întrupării și Tainelor divine. Cea mai exhaustivă tratare a modului în care omenirea se împărtășește de atributele Divinității rămâne studiul clasic al lui David Balás asupra ideii de participare la Sfântul Grigorie („μετουσία Θεοῦ. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa”, în SA, 55, Libreria Herder, Roma, 1966). Mai recent, penetranta analiză a lui Brian E. Daley asupra transcendenței divine și transformării, transfigurării umane la Sfântul Grigorie („Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology”, în SP, 32, 1997, p. 87-95) a reafirmat contextul hristologic al învățăturii sale asupra îndumnezeirii.

³⁸² În afara studiilor fundamentale ale lui H. Merki (*Ομοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paulusverlag, Fribourg, 1952), și Balás (*op. cit.*), a se vedea R. Leys, *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Museum Lessianum, section théologique 49, Brussels: L'Édition Universell, Desclée De Brouwer, Paris, 1951, Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 225.

După cum a observat David Balás, Sfântul Grigorie „utilizează terminologia «îndumnezeirii» arareori”³⁸³. De fapt, utilizează θεοποιέω în context spiritual numai de două ori, în două dintre lucrările sale mai vechi, și un neologism, συναποθεόω, tot de două ori, într-o lucrare de la maturitate, *Oratio catechetica magna*. Din acest punct de vedere, este în contrast puternic cu Sfântul Grigorie de Nazianz³⁸⁴. Ideile călăuzitoare care domină concepția gregoriană asupra θεοποίησις (îndumnezeire) sunt cele ale transcendenței celui „Prea Înalt Care este inaccesibil datorită înălțimii naturii Sale”³⁸⁵ și cele ale bunătății Sale.

Trebuie să remarcăm că Sfântul Grigorie este mai curând prudent atunci când vorbește despre îndumnezeire. Cuvântul θεοποιέω apare o dată în prima sa operă timpurie, *De virginitate*. Înțelegând fecioria ca transformând o persoană într-una fără de prihană și sfântă (a se vedea Efes. 5, 27), atribute aparținând de drept și fundamental lui Dumnezeu, ce laudă mai mare i s-ar putea aduce fecioriei? „Oare poate fi o mai mare proslăvire a fecioriei decât să arăți că ea îi îndumnezeiește, într-un anume mod (oarecum) (θεοποιοῦσαν τρόπον τινά) pe cei ce se împărtășesc (μετεσχηχότας) de tainele ei preacurate, să fie părtași (χοινωνούς) la slava lui Dumnezeu, Cel ce cu adevărat este sfânt și fără prihană, ca împreună viețuitori cu El datorită curăției și nestrăciunii?”³⁸⁶. Două elemente recurente merită menționate în acest text: unul, că „îndumnezeirea este asociată participării la slava lui Dumnezeu, și, al doilea, că este calificat prin sintagma «într-un oarecare fel» sau «cumva» (τρόπον τινά)”³⁸⁷.

Una dintre ocaziile în care utilizează unul dintre verbele „a îndumnezei” în lucrările sale anti-ariene este când atacă logica eunomienilor. Eunomienii îl plasează pe Fiu de partea umană a graniței născut/nenăscut. Prin urmare, dacă îl numesc pe Domnul „Dumnezeu” (și o fac), atunci vor îndumnezei și restul creației (καὶ

³⁸³ David Balás, „Μετουσία Θεοῦ. Man's Participation in God's Perfections ...”, p. 159.

³⁸⁴ Θεοποιέω: *De virginitate*, 1, P. G. XLVI, col. 320D; *De Beatitudinibus*, 5, P. G. XLIV, col. 1249A. Συναποθεόω: *Oratio catechetica magna*, 35, P. G. XLV, col. 88A; *Ibidem*, 37, P. G. XLV, col. 97B.

³⁸⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio catechetica magna*, 27, P. G. XLV, col. 72B.

³⁸⁶ Idem, *De virginitate*, 1, P. G. XLVI, col. 320D.

³⁸⁷ David L. Balás, „Deification”, în *BDGN*, p. 210.

τὴν λοιπὴν κτίσιν θεοποιήσουσιν)³⁸⁸. Sfântul Grigorie poate spune că doar ființele umane devin dumnezei, bineînțeles dumnezei prin har, prin participare la Dumnezeu.

După acceptarea de către doctrina ortodoxă a perspectivei Sfântului Grigorie Palama (1296-1359) asupra distincției (dar nu separației) dintre energiile divine și esența divină, doctrină pe care o precizează cu zece secole înainte și Sfântul Grigorie al Nyssei, doctrina ortodoxă răsăriteană a *θέωσις* a devenit definită ca „unire (a omului cu energiile divine) fără confundarea (esențelor)”, în care distincția esențială dintre Creator și creatură se menține veșnic.

Din această scurtă trecere în revistă a termenilor gregorienii referitori la îndumnezeire, reies trei aspecte. În primul rând, pentru episcopul de Nyssa, îndumnezeirea este în esență un termen hristologic și numai în acest sens este utilizat literal. În al doilea rând, îndumnezeirea este extinsă asupra ființelor umane prin Sfintele Taine, care aduc o participare la trupul îndumnezeit al lui Hristos. În al treilea rând, îndumnezeirea ființelor umane prin participarea la atributele divine reprezintă îndumnezeire într-un sens strict analog. În toate extinsele scrieri spirituale ale Sfântului Grigorie, autorul se referă la o astfel de participare cu termenul *θεποιοῦσα* numai de două ori, iar în ambele cazuri, califică Divinitatea prin *τρόπον τινά*³⁸⁹.

Pe scurt, îndumnezeirea în viziunea Sfântului Grigorie și în Tradiția Ortodoxă în general reprezintă scopul suprem al oricărui creștin. Credincioșii sunt uniți cu energiile lui Dumnezeu datorită a ceea ce a realizat Hristos prin Întruparea Sa. Îndumnezeirea nu va fi realizată pe deplin decât în veacurile de apoi, dar ființele umane pot dobândi desăvârșirea în această viață prin dobândirea Sfântului Duh. De aceasta, și Sfântul Serafim de Sarov (1759-1833) ne încredințează, atunci când precizează că „... adevărata împlinire a vieții creștine este dobândirea Duhului Sfânt”³⁹⁰.

³⁸⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, 4, P. G. XLV, col. 629D.

³⁸⁹ Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 226-229.

³⁹⁰ După cum este citat în Vladimir Lossky, *Mystical Theology*, SVS Press, 1997, p. 196; Zachary J. Smith, *Deification in The East Orthodox Tradition: a protestant assessment*, 2008, p. 9-10.

III.2. Îndumnezeirea firii omenești în persoana Logosului întrupat. Baza hristologică a îndumnezeirii omului

Potrivit Sfântului Atanasie cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa este *dovada* prin excelență a doctrinei grecești a îndumnezeirii. În unele opere ale sale, cel mai speculativ dintre Sfinții Părinții greci din secolul al IV-lea, nu doar că îi dă acesteia forma cea mai sistematică și mai filosofică, dar face din aceasta fundamentul unic al soteriologiei sale³⁹¹.

Ca Origen și Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă îndumnezeirea omului din Hristos când spune: „Dumnezeu nu s-ar fi arătat în trup, dacă Logosul nu s-ar fi făcut trup; trupul omenesc pe care l-a îmbrăcat nu ar fi fost făcut Hristos și Domn”³⁹².

Prin urmare, firea omenească este ridicată la cea dumnezeiască, este săltată la ceea ce domină și e superioară, după cum însuși se exprimă: „Trupul luat în sine este ceea ce sesizează rațiunea și simțurile, dar amestecat (ἀναχραθεῖσα)³⁹³ cu Dumnezeirea, el nu mai rămâne în limitele și proprietățile sale, ci e ridicat la ceea ce domină și e superior”³⁹⁴.

Firea umană, prin unirea cu cea divină, dobândește însușiri și calități care depășesc pe cele proprii, așa precum o picătură de oțet care, căzută în mare, își pierde culoarea, gustul, greutatea etc. și capătă proprietățile lichidului mării³⁹⁵. Dar, există totuși, nu e desființată.

Trebuie înțeles că, prin darurile ce le primește, firea omenească este ridicată la cel mai înalt grad de perfecțiune posibilă pentru ea, depășind proprietățile sale până la limita de care dacă ar trece n-ar mai fi umană. Punctul ultim al îndumnezeirii firii omenești este învierea și perioada după înviere³⁹⁶.

³⁹¹ Jules Gross, *op. cit.*, p. 219.

³⁹² Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, P. G. XLV, col. 729C.

³⁹³ Aici amestecare nu are sensul de unire prin dizolvare.

³⁹⁴ Idem, *Oratio catehetica magna*, XXIV, P. G. XLV, col. 64D.

³⁹⁵ Idem, *Antirrhetikos contra lui Apolinarie*, 42, P. G. XLV, col. 1221D, 1224A.

³⁹⁶ Idem, *Contra Eunomium*, P. G. V, col. 697CD, 736D.

Taina Întrupării este privită de Sfântul Grigorie al Nyssei a fi centrul răscumpărării și care stă la baza îndumnezeirii firii omenești. Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu începe a fi inaugurată o nouă formă de viață pentru om și dumnezeirea lui Hristos se instaurează înnoitor înlăuntrul acestuia: „că dumnezeirea a ajuns în firea noastră”³⁹⁷. Când Sfântul Grigorie vorbește despre Taina Întrupării Fiului lui Dumnezeu ca *taină îndumnezeitoare* pentru om, el nu se referă numai la un anumit moment de timp, cum ar fi cel al nașterii Domnului, ci cuprinde toate evenimentele, de la dumnezeiasca Lui zămislire până la înviere, cât și cele eshatologice ale istoriei sfinte. „Din această perspectivă și învierea Domnului, ca un eveniment al «revenirii» la adevărata formă de viață, introduce această veridicitate și autenticitate în viața omului”³⁹⁸. Și îndumnezeirea are ca trăsătură fundamentală această formă eshatologică a vieții, nu în mod simplu de „revenire” din moartea duhovnicească, ci și de intrare în viața veșniciei: „căci revenirea Aceluia din moarte se face neamului muritor început al revenirii la viața cea fără de moarte”³⁹⁹. În viziunea Părintelui nyssean, în acest eveniment se recapitulează simultan și toate evenimentele mântuitoare deja împlinite, precum și cele eshatologice așteptate. De aceea Întruparea este înțeleasă ca delimitând realitatea între moarte și viață și ca „începutul” și „sfârșitul” parcursului nostru către îndumnezeire. „În evenimentul dumnezeieștii întrupări se realizează într-un mod fundamental și deja fecund unirea lui Dumnezeu cu omul, și mărimile mai dinainte «despărțite» din pricina căderii se armonizează desăvârșit într-o funcționalitate soteriologică minunată”⁴⁰⁰.

Hristologia Sfântului Grigorie, precum cea a Sfântului Atanasie, este determinată soteriologic. Fondată pe principiul irineic-atanasian al *schimbului*, susține ideea după care Cuvântul S-a întrupat pentru ca, devenind precum noi, să ne poată face cum este El (ἵνα ἕκ τοῦ γενέσθαι οἷος ἡμεῖς ἡμᾶς ποιήσῃ οἷος ἐκεῖνος). Această dogmă ce

³⁹⁷ Marele cuvânt catehetic, P. G. XLV, col. 65C.

³⁹⁸ Georgios Patronos, *Îndumnezeirea omului*, Traducere de Lector Dr. Sabin Preda, Editura Bizantină, București, 2012, p. 111.

³⁹⁹ Marele cuvânt catehetic, P. G. XLV, col. 68A.

⁴⁰⁰ Georgios Patronos, *op. cit.*, p. 111. Georgios Patronos tratează pe larg această idee în cartea sa.

constituie de altfel sinteza Ortodoxiei, o a rezumat-o Sfântul Atanasie astfel: „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină dumnezeu”⁴⁰¹. Ideea aceasta o întâlnim în toată literatura patristică. El S-a făcut Fiul al omului, ca să-i facă pe oameni fii ai lui Dumnezeu⁴⁰².

⁴⁰¹ Sf. Atanasie cel Mare, *De Incarnatione Verbi*, 54, P. G. XXV, col. 192B; referiri la tema Întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru noi și pentru mântuirea noastră am făcut și în alt capitol din prezenta teză, intitulat: „Lumina dumnezeiască și Întruparea Fiului lui Dumnezeu”.

⁴⁰² „Din pricina prea marii sale dragoste, S-a făcut ceea ce suntem noi, pentru ca să ne aducă și pe noi în starea de a fi ceea ce este El”. (Sf. Irineu al Lyonului, *Contra eresurilor*, V, P. G. VII, col. 1120); „Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om, ca și tu să afli de la om, că omul poate ajunge Dumnezeu”. (Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către eleni*, cartea I, 8, 4, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în PSB, vol. 4, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 75); „Întruparea Mântuitorului s-a făcut cu scopul mântuirii lumii, eliberării neamului omenesc și purtării noastre de grijă”. (Asterie al Amasiei, *Cuvânt de laudă la Sfântul Ștefan cel dintâi mucenic*, P. G. XL, col. 340B); „Cuvântul (...) S-a pogorât, S-a întrupat, S-a făcut om, a pățit toate acestea și multe altele pentru el (om), pentru ca să-l izbăvească de moarte și de stricăciune și să-l facă fiu al lui Dumnezeu și dumnezeu, asemenea Lui”. (Sf. Simeon Noul Teolog, *Tratate teologice și etice*, cuv. VIII); „Care e scopul iconomiei întrupării lui Dumnezeu – Cuvântul, vestit în toată dumnezeiasca Scriptură și citit de noi, dar nepătruns? Nu e decât acela ca, împărtășindu-se de ale noastre, să ne facă pe noi părtași de ale Sale. Căci Fiul lui Dumnezeu de aceea s-a făcut Fiul al omului, ca să ne facă pe noi, oamenii, fii ai lui Dumnezeu, ridicând după har neamul nostru la ceea ce este El după fire, născându-se de sus în Duhul Sfânt și introducându-ne îndată în Împărăția cerurilor; mai bine zis, dăruindu-se, să o avem pe aceasta înlăuntrul nostru (Lc. 17, 21), ca să nu avem numai nădejdea de a intra în ea, ci având-o încă de acum ...”. (Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, cap. 88, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia ...*, volumul VI, Editura Humanitas, București, 1997, p. 84); „El a luat pedepsele trimise asupra omului pentru păcatul neascultării de către hotărârea dumnezeiască: moartea, osteneala, foamea și cele asemenea acestora, făcându-se ceea ce suntem noi, ca noi să ne facem ceea ce este El; «Cuvântul trup s-a făcut» (I In. 1, 14), ca trupul să se facă Cuvânt”. (Marcu Ascetul, *Epistola către Nicolae Monahul*, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, în *Filocalia ...*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1999, p. 323); „Prin iubirea Sa mai presus de minte și nesfârșită pentru om, Dumnezeu a devenit cu adevărat și prin natură tocmai ceea ce iubea” (adică om – n. n.). (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 5, P. G. XCI, col. 1048C); „Drept aceea să ne dăm pe noi înșine Domnului în întregime ca să-L primim pe El întreg. Să ne facem dumnezei pentru El. Căci pentru aceasta s-a făcut om, fiind Dumnezeu și stăpân prin fire”. (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, traducere, introducere și note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, în *Filocalia ...*, volumul II, Editura Humanitas,

referitor la această dogmă, în ceea ce-l privește, Sfântul Grigorie al Nyssei precizează: „Căci aceasta a fost misiunea Fiului lui Dumnezeu ca devenind om, propria formă pe care a asumat-o să o ducă din nou la chipul frumuseții exemplare ca să fie din nou ceea ce a fost la început”⁴⁰³.

La Sfântul Grigorie, impulsul aflat la baza călătoriei spre uniunea divină vine de la înțelegerea Întrupării ca revelație a lui Dumnezeu și provocarea căutării divinului⁴⁰⁴. Adus la existență nu din vreo necesitate, ci din prisosința dragostei ἀγάπης περιουσία, prin voința și lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu „a Căruia voință și lucrare este viața ființelor”, omul, abătându-se spre ceea ce este contrar binelui și prăbușindu-se în întunericul păcatului și în umbra morții, devia de la scopul creării sale și anume, acela de a se face părtaș bunurilor dumnezeiești” (μέτοχος τῶν θείων ἀγαθῶν γενέσθαι)⁴⁰⁵.

Transformarea naturii umane întărite de Hristos prin Întrupare marchează începutul unei noi umanități, glorificate, la care poate participa fiecare dintre noi. O astfel de participare nu se traduce printr-o legătură concepută numai în termeni fizici, ci prin implicarea umană împreună cu Hristos în istoria mântuirii, în special prin credință, Botez și urmarea Sa ca ucenic al Lui⁴⁰⁶.

Sfântul Grigorie al Nyssei scrie că: „nu este nicio diferență între a avea pe Dumnezeu și a se uni cu Dumnezeu”⁴⁰⁷. Unirea cu Dumnezeu înseamnă mai ales îndumnezeirea omului. Îndumnezeirea este o unire a naturii umane cu Dumnezeu, și în mod specific și

București, 1999, p. 50); „S-a făcut Fiul lui Dumnezeu om pentru tine, fă-te și tu Dumnezeu pentru El!” (Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, răspunsul 199, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia...*, volumul XI, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990, p. 231-232); „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu”. (Sf. Grigorie de Nazianz, *Poeme dogmatice*, X, 5-9, P. G. XXXVII, col. 465 și Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio catechetica magna*, XXV, P. G. XLV, col. 65D).

⁴⁰³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Fericiri*, Cuvântul I, P. G. XLIV, col. 1197BC.

⁴⁰⁴ Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius: Flight and Intoxication”, în *GOTR*, vol. 44, Nos. 1-4, 1999, p. 322.

⁴⁰⁵ Doctorand Constantin M. Iana, „Învățătura despre Întrupare în «Marele cuvânt catehetic» al Sfântului Grigorie de Nyssa”, în *ST*, Anul XIX (1967), Nr. 5-6, p. 310.

⁴⁰⁶ Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 230.

⁴⁰⁷ P. G. XLIV, col. 1317A.

exclusiv, cu energiile Sale divine⁴⁰⁸. Această uniune a devenit posibilă prin lucrarea lui Hristos. Adam și-a renegat vocația de realizare liberă a uniunii cu Dumnezeu și astfel, Cel de-al Doilea Adam, Hristos, a fost trimis să realizeze dezideratul la Întrupare⁴⁰⁹. Această coborâre (chenoză) a Fiului lui Dumnezeu este cea care permite ființelor umane să se înalțe la Duhul Sfânt.

Lossky explică îndumnezeirea raportată la Hristos Care și-a asumat total natura umană. „Ceea ce este îndumnezeit în Hristos, este firea Sa omenească, preluată în plinătatea Sa de Persoană dumnezeiască. Ceea ce trebuie îndumnezeit în noi este firea noastră întreagă, aparținând persoanei noastre, care trebuie să intre în unire cu Dumnezeu, să devină o persoană creată în două firi; firea umană îndumnezeită și firea, sau, mai curând, energia dumnezeiască îndumnezeietoare”⁴¹⁰.

III.3. Vocația omului este *θέωσις*. Dorul continuu al omului după Dumnezeu cu Care se știe înrudit

Noțiunea de *θέωσις* se referă la o relație originală și esențială între divin și coroana creației – omul; finitul se întoarce la Infinitul din care s-a născut. Termenul descrie o soteriologie în care omul credincios nu numai că este salvat de la moarte și de la pedeapsa veșnică, dar este îndumnezeit. Omul reclamă uniunea cu Dumnezeu, uniune care a fost pierdută sau slăbită prin viața sa pământească finită și păcătoasă. Unii teologi concep *θέωσις* ca fiind nu doar *destinul* ființei umane, ci al întregii lumi create⁴¹¹.

⁴⁰⁸ Kallistos Ware, *The Orthodox Church*, Pelican, 1993, p. 232.

⁴⁰⁹ Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary, New York, 1974, p. 104.

⁴¹⁰ Idem, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary, New York, 1976, p. 154-155. Am consultat și traducerea cărții în limba română, efectuată de către Pr. Vasile Răducă, și publicată la Editura Anastasia, București, p. 183.

⁴¹¹ Nancy J. Hudson, *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicolas of Cusa*, Catholic University of America, Washington, 2007, p. 11.

Una dintre contribuțiile Sfântului Grigorie de Nyssa la dezvoltarea doctrinei θεωσις-ului constă în conceptul său pozitiv asupra lumii materiale create. *Destinul* sau mai bine zis vocația sau chemarea supremă a omenirii este θεωσις, și nu doar mântuirea, pentru că este canalizată de o intenționalitate divină originară și nu de recuperarea unui univers spiritual decăzut. Omenirea nu este doar restaurată la o condiție inițială, ci este înălțată la nivelul îndumnezeirii. Pentru că lumea materială, în starea sa actuală, este un lucru bun, cu adevărat un loc unde Divinul se face cunoscut, Sfântul Grigorie de Nyssa poate interpreta mântuirea ca θεωσις⁴¹².

După ce elaborează o serie de reflecții teologice asupra creației lumii, Sfântul Grigorie începe *Despre facerea omului* prin a descrie „regalitatea” umanității. Omul este „măreț și prețios”, un „rege” care a fost creat ultimul doar pentru că întâi trebuia să-i fie creat regatul. Regalitatea omului și minunea facerii sale sunt înrădăcinate în faptul că este făcut după chipul lui Dumnezeu. *Meșterul meșterilor* i-a creat omului o fire care să-l îndreptățească spre fapte cu adevărat împărătești atunci când l-a înzestrat nu numai cu calități spirituale superioare, ci și cu alcătuire trupească indicată special spre a stăpâni lumea. Căci, pe de o parte sufletul lui îi spune, chemarea lui împărătească îi spune că el trebuie să se ridice mult deasupra nimicniciilor de toate zilele, iar pe de altă parte „el are o superioritate vizibilă prin libertatea sa neîngrădită, potrivit căreia el se poate hotărî și conduce singur, în mod liber după voia sa⁴¹³. Și ce alte însușiri sunt oare mai de preț pentru un rege decât acestea? De altfel și faptul că omul poartă în el chipul Celui care stăpânește peste toate făpturile nu vrea să însemneze altceva decât că de la început firea omului a fost destinată să fie regină. Căci după cum, potrivit obișnuințelor omenesti, cei care execută tablourile stăpânitorilor trebuie să redea în ele expresia lor autentică, iar prin îmbrăcămintea de purpură sporește și mai mult

⁴¹² *Ibidem*, p. 15.

⁴¹³ Tâlcuind acest pasaj, Părintele T. Bodogae scrie: „Plecând de la tratatul despre libertatea voii omenesti redactat de Origen (*Peri arhon*), Sf. Grigorie lărgeste și adâncește conceptul despre libertate, pe care-l socotește cel mai mare dar făcut de Dumnezeu omului: «Cel care a creat pe om cu scopul ca să guste din toate darurile Lui, desigur că nu-l putea lipsi de tot ce era mai scump, de a fi independent și liber»”. (*Marele cuvânt catehetic*, cap. 5, 9) (notă explicativă nr. 16, în PSB, vol. 30, p. 22).

vrednicia lor împărătească, încât se și spune în mod obișnuit că în tabloul respectiv se vede chiar regele însuși, tot așa și firea omenească, a fost creată să aibă un rol de conducător peste altele pentru că se aseamănă cu Împăratul tuturor făpturilor, fiind astfel ca un tablou viu, dar care are comun cu modelul său veșnic atât vrednicia cât și numele. De fapt, ca semne ale demnității sale, omul nu poartă nici o mantie de purpură și n-are nici sceptru și nici diademă, căci sub înfățișarea lui nu avem de astădată pe Cel ce i-a fost model, întrucât în locul mantiei de purpură s-a îmbrăcat în haina virtuții, care-i totuși cea mai împărătească dintre îmbrăcăminți, iar în loc de sceptru se sprijină pe fericirea nemuririi, pe când în loc de diademă împărătească e împodobit cu coroana dreptății, așa încât prin toate acestea se distinge printr-o vrednicie de adevărat împărat ca unul care se aseamănă adevărat Modelului său⁴¹⁴.

Sfântul Grigorie nu se concentrează pe o definiție pur spirituală sau pur intelectuală a umanității, ci formulează un tip de fiziologie teologică a omului. Detaliile fizice ale existenței cotidiene a omului au, pentru Sfântul Grigorie, semnificație teologică, și numai după discutarea lor, autorul trece mai departe la probleme legate de suflet și învierea lui. Spre exemplu, omul este lăsat fără arme specifice pentru a-și asigura siguranța proprie, fără coarne proeminente sau gheare ascuțite, lipsit și de copite, și de dinți mari, neposedând de la natură venin mortal în vreun ac, pentru a încuraja dominația sa asupra altor specii. Natura regală a omenirii, conferită de *imago Dei*, este alimentată de vulnerabilitatea fizică, element care îl forțează pe om să utilizeze munca boului pentru arat și pielea animalelor pentru îmbrăcăminte. Mai mult, forma omului este verticală, ca pecete a suveranității sale: „Și totuși poate că, pentru siguranța lui, tocmai cel sortit de fire să stăpânească peste alții s-ar fi căzut să fie dotat prin fire cu arme specifice spre a nu apela la ajutor străin. Căci pentru siguranța lor, natura le-a sortit forța suficientă leului, mistrețului, tigrlui, panterei și altor fiare de felul lor și tot astfel taurului coarne, iepurelui iuțeală, gazelei forța săriturilor elastice și agerime în privire, unora dintre animale mărime, altora șiretenie, păsărilor aripi, albinei acul și în general tuturor natura le-a hărăzit ceva spre apărare. Singur omul e

⁴¹⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, IV, P. G. XLIV, col. 136BD; PSB 30, p. 22-23.

mai încet decât toate când e vorba de viteză, e mai mic decât toate animalele puternice și uriașe, mai ușor de învins decât toate când ne gândim la armele de apărare dăruite de natură. Dar atunci ar putea întreba cineva: dacă se află într-o astfel de situație, cum și-a putut dobândi stăpânirea peste toate? Părerea mea este că ceea ce formează lipsă în firea noastră devine un temei pentru superioritatea asupra altora. Căci dacă omul ar fi avut o forță atât de mare încât să întrecă viteza calului, fiind dăruit cu un picior pe care nu-l sperie greutatea drumului și să mai fi fost protejat și de copite și de potcoave, iar pe deasupra dacă ar mai avea și coarne, ghimpi și gheare, atunci omul ar fi pășit pe pământ încă de la început ca o fiară sălbatică și crudă, conștient că are de la natură astfel de arme trupesti și atunci nici nu s-ar mai fi interesat să ajungă să stăpânească peste alții pentru că atunci n-ar fi avut nevoie de ajutorul niciunuia dintre supuși. Or, tocmai din această pricină au fost împărțite fiecareia dintre ființele supuse arme noi ca să le satisfacem anumite cerințe și prin aceasta am găsit că-i necesar să ne asigurăm stăpânirea peste ele. Încetineala și mobilitatea mai redusă a corpului nostru ne-a îndreptat pașii spre cal, pe care l-am îmblânzit. Goliciunea trupului ne-a silit să folosim utilitatea oii, care întregește lipsa noastră firească prin folosul anual de lână. Iar faptul că mijloacele de existență ni le aducem și de altundeva ne-a silit să recurgem la folosirea vitelor de jug. Întrucât noi nu mâncăm iarbă ca vitele ne-a devenit folositor existenței boul, care prin munca sa ne înlesnește traiul iar, deoarece, ca să ne apărăm de alte vietăți pe care a trebuit să le prindem, am fi avut nevoie de dinți și de măsele, ne-a venit într-ajutor câinele cu viteza și cu fălcile sale, făcându-se un fel de cuțit viu spre folosul omului.

Ca unealtă de apărare mai puternică și mai eficientă decât creșterea unor coarne și decât ascuțimea unor gheare omul a descoperit folosul fierului, care nu ne însoțește neapărat de fiecare dată cum era cazul cu armele acelea ale fiarelor, ci doar atunci când timpul ne indică să facem apel la ajutorul lui, altă dată el e lăsat acasă⁴¹⁵.

Perspectiva Sfântului Grigorie asupra trupului este relevantă pentru conceptul de θέωσις, pentru că îl distinge de gândirea mai

⁴¹⁵ *Ibidem*, col. 141AD; PSB 30, p. 26.

platonice a lui Origen și pentru că se constituie în una dintre similitudinile cu gândirea altor scriitori ortodocși, de pildă cu a lui Nicolaus Cusanus. Trupul și sufletul sunt inseparabile, pentru că creația lumii materiale este rezultat al obiectivului divin.

Sfântul Grigorie recurge în opera sa la discuții privitoare la creația *ex nihilo*, o doctrină care permite θεώσις-ul, protejând creatura de dizolvarea în Unul sau de intrarea în umbra conceptului de existență pur spirituală. Lumea nu este o emanație a Unului. „Materialitatea lumii nu îi maschează realitatea, ci constituie o parte integrantă a sa. Mișcarea sufletului spre Dumnezeu în cadrul θεώσις-ului este rezultatul statutului ontologic real acordat lumii prin crearea sa intenționată din nimic”⁴¹⁶.

Sfântul Grigorie are o viziune cel puțin interesantă și asupra statutului pozitiv al lumii fizice. În scrierile sale, Sfântul Grigorie clarifică acest aspect, mai ales atunci când meditează asupra frumuseții pământului. Geneza lumii constituie un prilej de bucurie căci toate au fost împodobite cu frumusețea care li se potrivește. „Iar ordinea universului este ca o armonie muzicală, care se armonizează cu sine însăși într-o succesiune și într-un ritm, care este alcătuit din multe și diferite elemente și consună cu ea însăși și nu iese niciodată din simfonie, deși se observă o mare deosebire între lucrurile existente, luate în parte. Căci precum se întâmplă cu plectrul celui care potrivește tonurile cu artă și scoate cântecul din felurimea notelor, așa încât dacă nota este la unison, nu formează nicio melodie, tot așa compoziția universului este alcătuită și ea din diferite elemente, care se pot observa unul câte unul și care printr-un ritm ordonat și imutabil, dau armonia părților față de întreg”⁴¹⁷. Diversitatea minunată a plantelor, peștilor, păsărilor și animalelor a fost posibilă prin puterea voinței divine. Într-adevăr, ordinea creată este atât de frumoasă, încât a fost creată umanitatea pentru a-i fi martoră.

Frumusețea lumii este legată de scopul vieții umane. Omul este destinat să împărtășească această frumusețe cu Dumnezeu, să o admire și să se bucure de ea și să-și cunoască Creatorul prin ea: „... din

⁴¹⁶ Nancy J. Hudson, *Becoming God. The Doctrine of Theosis ...*, p. 17, 20-21.

⁴¹⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Psalmorum Inscriptiones*, III, P. G. vol XLIV, col. 440CD; PSB 30, p. 139-140.

mărimea și frumusețea fapturilor putem să cunoaștem prin analogie pe Ziditorul lumii. Însă nesocotința omenească n-a văzut ce ar fi trebuit să admire prin mijlocirea fenomenelor universului, ci a admirat numai ce se vede. (...) Însă, cel ce prin mijlocirea lor este adus la perceperea realității și înțelege din cele trecătoare firea cea neschimbăcioasă și a ajuns să înțeleagă pe Cel ce este întotdeauna la fel, acela a aflat binele cel adevărat și a și câștigat ceea ce a aflat. Căci aflarea acestui bine înseamnă să ți-l și câștigi”⁴¹⁸. Omul nu a „căzut” în lume, ci lumea a fost creată pentru el. „Dumnezeu-Cuvântul, Înțelepciunea, Puterea, El a zidit și firea omenească și anume nu pentru că ar fi fost silit la aceasta de ceva, ci l-a adus pe om pe lume, numai și numai dintr-o revărsare a dragostei Sale. Și aceasta pentru că lumina Lui nu trebuie să rămână ascunsă, mărirea nemărturisită și bunătatea Lui neîmpărtășită și nici orice alte însușiri pe care le vedem în firea dumnezeiască nu puteau rămâne inactive, încât să nu se împărtășească și să nu se înfrupte nimeni din ele.

Or, dacă omul de aceea a fost adus pe lume, pentru ca să se facă părtaș la bunurile dumnezeiești, în mod necesar urmează că, așa cum a fost zidit, el e și capabil de a se putea împărtăși din ele”⁴¹⁹.

În întregul său tratat antropologic intitulat *Despre facerea omului*, Sfântul Grigorie contrazice un idealism origenic care ar fragmenta actul creator în aspecte spirituale și materiale și ar scinda astfel și actul mântuirii. Autorul insistă în mod repetat asupra unității și bunătății trupului. Mintea nu este închisă în trup așa cum butoaiele sau altele la fel sunt puse unul în altul, ci uniunea mentalului cu trupecul prezintă o conexiune de nerostit și de neconceput. Angajarea, de către Sfântul Grigorie, a unui model tripartit al sufletului, abordare unică

⁴¹⁸ Idem, *In Ecclesiasten*, I, P. G. vol XLIV, col. 624BC.

⁴¹⁹ Idem, *Oratio Catechetica Magna*, V, P. G. vol XLV, col. 21BC; PSB 30, p. 294. Acest preafrumos citat ne duce cu gândul la cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul care, referindu-se exact la acest lucru, lansează câteva fraze deosebit de interesante și de mișcătoare de suflet, izbitor de asemănătoare celor ale Sfântului Capadocian: „Dumnezeu, Cel supraplin, n-a adus cele create la existență fiindcă avea lipsă de ceva, ci ca acestea să se bucure împărtășindu-se de El pe măsura și pe potriva lor, iar El să se veselească de lucrurile Sale, văzându-le pe ele veselindu-se și săturându-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura”. (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, suta a treia, cap. 46, în *Filocalia* ..., vol. II, Editura Humanitas, București, 1999, p. 95).

de altfel, îl distinge de un număr de filosofi platonicieni. Autorul insistă că acele trei părți, vegetativă, sensibilă și intelectuală, se susțin și se hrănesc reciproc. Într-adevăr, pentru ca atributul definitoriu al omului, rațiunea, să funcționeze, sunt necesare părțile inferioare ale sufletului, așa cum un muzician depinde de forma instrumentului său pentru a produce muzica.

Nu se observă la Sfântul Grigorie nicio sugestie de eliminare a trupului sau de întoarcere la o stare pur intelectuală. Cu siguranță, pornirile fizice trebuie guvernate de suflet, dar liberul arbitru este cel care le permite să explodeze, un liber arbitru rău, și nu aspectul material. Trupul și sufletul au fost create împreună din nimic, de către voința divină; nu au emanat dintr-o natură divină, nici nu au coborât astfel încât doar sufletul să fie cel destinat θεωσις-ului și nu și trupul, ci deci amândouă împreună⁴²⁰. Pentru Sfântul Grigorie, Dumnezeu nu este mai puțin universal activ în mântuire decât este în creație, iar θεωσις reprezintă împlinirea cosmosului, și nu abstragerea din el. Antropologia îl protejează pe Sfântul Grigorie față de un intelectualism neoplatonic care ar deifica sufletul în lipsa trupului, și astfel, ar îndumnezei exclusiv lumea spirituală.

Sfântul Grigorie dezvoltă o doctrină a creației și o antropologie care reprezintă temelia pentru o soteriologie a îndumnezeirii. Perspectiva sa pozitivă asupra lumii materiale exclude o mântuire intelectuală care ar îndumnezei numai mintea⁴²¹. Procesul apropierii de Dumnezeu nu reprezintă o înălțare intelectuală compusă din discriminarea dintre afirmațiile adevărate și cele false⁴²².

Este important să notăm și diferența dintre natura umană, care este pentru totdeauna impregnată de chipul lui Dumnezeu, și voința omului, care este independentă. Când Sfântul Vasile a fost supus unui proces, a spus: „Nici nu pot, eu, care sunt creatura lui Dumnezeu și invitat să devin dumnezeu, să mă supun să ador o altă creatură”. Sfântul Vasile considera că oamenii erau creaturi cărora li se poruncise să devină Dumnezeu. Acest aspect poate fi privit și ca o „chemare la perfecționare, la îndumnezeire, la dobândirea asemănării cu

⁴²⁰ Nancy J. Hudson, *Becoming God. The Doctrine of Theosis ...*, p. 18-26.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 22.

⁴²² *Ibidem*, p. 24.

Dumnezeu și consolidarea perpetuă a acesteia”⁴²³. Totuși, oamenii au opțiunea de a refuza sau a adera liber la ceea ce sunt chemați. O ființă umană rămâne o ființă umană chiar dacă rătăcește de la Dumnezeu; cu cât rătăcește mai mult omul, cu atât natura umană pierde mai mult din asemănarea cu Dumnezeu. Totuși, este clar că nu poate fi vorba de excludere mutuală. Referindu-se la II Cor. 3, 16-18⁴²⁴, Meyendorff spune, „Una dintre premisele cele mai fundamentale ale acestui pasaj din Sfântul Pavel ... este că natura și slava, omul și Dumnezeu, mintea umană și Duhul Sfânt, libertatea umană și prezența divină, nu se exclud reciproc”⁴²⁵.

Ceea ce mai merită subliniat este că Hristos nu-i cere omului să se îndumnezeiască fără ca acesta să posede facultățile și energia necesare; facultățile sunt în noi prin creație, energia ne-o aduce Hristos. „Dar această îndumnezeire, atât de prezentă în opera nysseană, nu trebuie nicicum interpretată ca modificare a ființei, ea este regăsire a ființei create și manifestare ipostatică a acesteia conformă cu menirea sa”⁴²⁶. Și Jean Daniélou subliniază că sufletul nu este divin prin natura sa. Spre a deveni curat sufletul trebuie să se îndrepte către izvorul curățeniei, abia atunci, transformându-se prin har, devine deiform și nu mai are decât a privi în sine spre a-L vedea pe Dumnezeu strălucind într-însul ca într-o oglindă⁴²⁷.

Umanitatea este orientată spre Dumnezeu de la bun început. Să ne amintim că una dintre lucrările de maturitate a Sfântului Grigorie, *De vita Moysis*, este un tratat devotat evoluției vieții spirituale, pentru că voința umană este neîncetat solicitată să transforme patima în

⁴²³ Michael Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology*, St. Herman of Alaska Brotherhood, Platina, California, 1983, p. 140.

⁴²⁴ „Iar când se vor întoarce către Domnul, vălul se va ridica. Domnul este Duh, și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului”.

⁴²⁵ John Meyendorff, *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1978, p. 176; sublinierea îi aparține.

⁴²⁶ Pr. Dr. Ștefan Florea, *Spiritualitate și desăvârșire la Sfântul Grigorie de Nyssa*, Editura Asa, București, 2004, p. 314.

⁴²⁷ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 218.

virtute. Contingența umană – cu adevărat, întreaga ființă contingentă – este autenticată prin deschiderea sa în fața divinului. Este creată de Dumnezeu pentru a-și realiza infinit propria identitate în Creatorul său. Pentru că este creată pentru θεῶσις, „scopul său este de a nu se lăsa reabsorbită într-un Unul neoplatonic, sau de a evada din contingența și materialitatea sa spre o lume ideală a duhurilor sau formelor. Însăși ființa sa creată face posibilă o reală θεῶσις”⁴²⁸.

Împrumutând imaginea ochiului luminos de la fratele său Vasile și de la *Timaios* al lui Platon⁴²⁹, pe care îl semnalizează cititorilor atenți ca reprezentând o paralelă semnificativă, el descrie modul în care umanitatea a fost creată pentru a intra în comuniune cu Dumnezeu⁴³⁰: „Or, dacă omul de aceea a fost adus pe lume, ca să se facă părtaş (μέτοχος) la bunurile dumnezeiești, în mod necesar urmează că, așa cum a fost zidit, el e și capabil de a se putea împărtăși din ele. Căci după cum ochiul ajunge să guste părășia (κοινωνία) razelor luminoase prin aceea că firea a pus în el o putere ce atrage spre sine elemente înrudite cu ceea ce a sădit în ochi, tot așa va trebui să fi insuflat Dumnezeu și în firea omului ceva înrudit cu Sine, pentru ca prin aceasta omul să ajungă să-L dorească pe Dumnezeu. Doar și firea celor necuvântătoare, fie că trăiesc în apă sau în aer, toate au fost structurate conform felului de viață pentru care au fost zidite, încât potrivit conformației și a felului propriu de viață, fiecare să-și găsească mediul corespunzător de viețuire, unele în aer, altele în apă. De aceea și omul, care a fost zidit pentru a se putea bucura de bunurile dumnezeiești, trebuia să aibă sădită în el o înrudire firească cu Cel din care se împărtășește. De aceea a și fost înzestrat cu viață, cu rațiune, cu înțelepciune și cu toate bunătățile pe care numai firea dumnezeiască le are, pentru ca fiecare din acestea să trezească în el dorul după Dumnezeu cu Care se știe înrudit. Dar, întrucât veșnicia este una din bunătățile cu care e înzestrată firea dumnezeiască, trebuia din capul locului ca să nu fie lipsită de acest dar nici firea omenească, ci să aibă în sine nemurirea, pentru ca această putere înăscută să-l ajute să cunoască ceea ce trece și dincolo de această

⁴²⁸ Nancy J. Hudson, *Becoming God. The Doctrine of Theosis ...*, p. 22.

⁴²⁹ *Timaios* 45bd.

⁴³⁰ J. A. McGuckin, *The strategic adaptation of Deification in the Cappadocians ...*, p. 104.

lume (ὑπερκείμενον) și pentru ca astfel să trăiască cu dorul continuu după veșnicia divină⁴³¹.

Doctrina înrudirii spirituale (συγγένεια) este din nou dusă mult dincolo de ideea lui Platon de asonanță ontologică prin intermediul contextului expresiv al invitației divine și al slavei Creatorului care furnizează creației mijlocul de a se ridica la înălțimea vocației sale îndrăznețe, de a se bucura de o viață transcendențială⁴³².

Într-un pasaj paralel din *De infantibus qui praemature abripiuntur. Ad Hierium*, Sfântul Grigorie se întoarce la doctrina Μίμησις⁴³³-ului platonician, dar o sudează pe doctrina biblică a chipului – un mod isteț de a conserva rezonanțele platoniciene, în același timp, depășindu-le. Procedeu îl învățase de la Origen: „De fapt, aceasta este și viața cea indicată și potrivită unei ființe cugetătoare: să stea în legătură cu Dumnezeu, iar nu să umble după lucruri străine de firea ei. Căci după cum îi este dat ochiului să guste și să se bucure de lumină prin aceea că are în el, în chip firesc, o astfel de alcătuire de a putea percepe lumina cu care e înrudit, întrucât nici degetul și nici un alt mădular trupesc nu poate ajuta vederii, nefiindu-le dată în chip natural această însușire înrudită, tot așa și când e vorba de părtășia cu Dumnezeu, trebuie să presupunem că e cu puțință doar atunci când cel ce gustă din ea și se împărtășește din ea are în ființa lui ceva înrudit. De aceea și spune Scriptura că omul a fost făcut «după chipul lui Dumnezeu», pentru că – după cum cred – numai dacă ai în tine ceva asemănător poți vedea pe cel asemenea ție. Or, după cum s-a spus în cele de până acum, viața sufletului constă în a căuta să vezi pe Dumnezeu. Dar necunoașterea a ceea ce este cu adevărat bine așterne un fel de ceață în fața viitorului și negura aceasta se tot îndesește cu vremea, devenind ca un fel de nor. Iar din pricina acestei necunoașteri adânci nu mai pot pătrunde în suflet razele adevărului. Lipsindu-i lumina, însăși viața se slăbănogeste, după cum s-a și spus, că adevărata viață a sufletului se dezvoltă prin participarea la bine, pe câtă vreme piedicile aduse de necunoașterea lui Dumnezeu aduc

⁴³¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio Catechetica Magna*, V, P. G. vol XLV, col. 21CD; PSB 30, p. 294.

⁴³² J. A. McGuckin, *The strategic adaptation of Deification in the Cappadocians ...*, p. 104-105.

⁴³³ Μίμησις = mimare, imitație, artă (mai precis, artele frumoase); Francis E. Peeters, *op. cit.*, p. 170.

căderea sufletească a celui ce nu stă în legătură cu El, cu lumina Lui”⁴³⁴.

Viața unui creștin ar trebui să fie concentrată pe acest concept de $\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$. Sfântul Grigorie afirmă des că „ținta întregii vieți virtuozitate este împărtășirea de Dumnezeu”⁴³⁵. Însuși oamenii sunt definiți de relația sau de comuniunea lor cu Dumnezeu. Ceea ce îl face pe om cu adevărat om este prezența Duhului lui Dumnezeu în el⁴³⁶.

Într-o discuție asupra rugăciunii, Bulgakov spune: „Dar principala putere a rugăciunii, ca și a vieții creștine, este de a conduce creștinul la dobândirea Sfântului Duh”⁴³⁷. Ar trebui să notăm că nu se face referire la conceptul apusean de locuire, ci mai curând la ceea ce autorul numește „purtător de duh”⁴³⁸. Avem capacitatea de a căuta ce este divin, acesta nefiind departe de niciunul dintre noi; în Dumnezeu trăim, și suntem, și ne mișcăm. Din moment ce dorul după Dumnezeu și dorința spre bine sunt așezate de El în umanitate, ori de câte ori sufletul alege liber relația cu Dumnezeu, „modificarea inerentă în ființa umană devine un progres disciplinat spre asemănarea cu Divinitatea.

Sfântul Grigorie exhibă o conceptualizare a îndumnezeirii ca proces infinit care este împlinit, dar niciodată finalizat, în viața ce va să vie”⁴³⁹.

III.4. Dezvoltarea conceptului de $\mu\epsilon\tau\omega\upsilon\acute{\iota}\alpha$ $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$ de către Sfântul Grigorie de Nyssa

În timp ce numeroși dintre primii Părinți greci vorbiseră de participarea la Dumnezeu Însuși prin harul Duhului Sfânt, și deși Sfântul Grigorie de Nazianz pusese bazele acestui concept prin insistența sa asupra $\omicron\mu\omega\omicron\upsilon\varsigma\omicron\tau\omicron\nu$ al Duhului Sfânt, Sfântul Grigorie de

⁴³⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *De infantibus qui praemature abripiuntur. Ad Hierium*, P. G. XLVI, col. 173D-176A; PSB 30, p. 417.

⁴³⁵ Idem, *In Canticum canticorum*, IX, P. G. XLIV, col. 968C.

⁴³⁶ John Meyendorff, *Living Tradition ...*, p. 175.

⁴³⁷ Serghie Bulgakov, *The Orthodox Church*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary, New York, 1935, p. 149.

⁴³⁸ Bazat pe textul biblic de la Gal. 2, 20: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine”.

⁴³⁹ Nancy J. Hudson, *Becoming God. The Doctrine of Theosis ...*, p. 25.

Nyssa a fost cel care a elaborat mai speculativ acest concept, identificând bunătatea ca fiind una dintre atributele esențiale ale lui Dumnezeu⁴⁴⁰.

Învățăturile Sfântului Grigorie de Nyssa sunt modelate mai mult pe conceptele mai *spartane* ale celorlalți profesori ai săi, Macrina și Vasile, care amândoi încercaseră (în van) să-i limiteze iubirea pentru speculația filosofică. Lecțiile par să fi fost învățate totuși, pentru că doctrina gregoriană a μετουσία Θεοῦ este doctrina origenistă a θέωσις-ului, dar acum prezentată într-un nou cod lingvistic destinat a clarifica odată pentru totdeauna diferențele critice dintre teoria creștină a îndumnezeirii și limbajul asimilării platoniciene. Era ceva ce Sfântul Grigorie al Nyssei simțea că Origen nu fusese capabil să facă, pentru că nu se distanțase suficient de mitul căderii sufletelor pre-existente în cosmosul material⁴⁴¹. Noțiunea cheie aici este deci înlocuirea totală a termenului platonician de „asimilare”, prin termenul cheie creștinizat al Sfântului Grigorie, „participare la Dumnezeu” (μετουσία Θεοῦ)⁴⁴².

Caracteristic Sfântului Grigorie de Nyssa nu este doar excepționala importanță pe care o conferea noțiunii de participare, ci și excepționala frecvență a substantivului angajat de el pentru denotarea participării: μετουσία.

Cuvântul poate fi regăsit în Liddell-Scott-Jones (ultima ediție, 1996), deși pare a fi oarecum infrecvent în greaca clasică. Înțelesul său filosofic este dat ca μέθεξις (participare, de obicei asociată cu filosofia lui Platon). Înregistrarea din Lampe este mai lungă, dar nici ea nu reușește să clarifice faptul că, începând cu Filon (60 de apariții) și până în secolul al V-lea, μετουσία este substantivul prevalent pentru participare (cu puține excepții, de exemplu Origen: μετουσία: 8, μετοχή: 35), principalul verb utilizat universal fiind μετέχω. Este poate surprinzător să aflăm că Sfântul Grigorie pare să fie autorul care utilizează cel mai frecvent termenul (μετουσία: 179 de ori). Utilizarea de către toți ceilalți Părinți anteriori sau contemporani este de departe mai puțin frecventă (de exemplu, Vasile cel Mare: 19, Sfântul Grigorie

⁴⁴⁰ J. A. McGuckin, *The strategic adaptation of Deification in the Cappadocians ...*, p. 107.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 108.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 106.

de Nazianz: 10). Chiar și Proclus (secolul V), care utilizează μετέχω aproape de 2000 de ori (!) versus recordul Sfântului Grigorie de Nyssa, de mai puțin de 200 de ori, utilizează termenul μετουσία doar de 158 de ori. Merită poate menționat că termenul μέθεξις, rar în primele patru secole, revine în secolul al V-lea, atât la autorii necreștini (de exemplu, Proclus), cât și la cei creștini (de exemplu, Sfinții Chiril al Alexandriei, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul), deși μετουσία își păstrează importanța⁴⁴³.

Care este motivul acestei frecvențe excepționale a lui μετουσία la Sfântul Grigorie al Nyssei? Autorul nu ne oferă un răspuns explicit la această întrebare. Un motiv pentru această frecvență este, în mod clar, importanța omniprezentă a noțiunii de participare în teologia sa. Aceasta explică frecvența termenilor referitori la participare în general, dar nu și frecvența acestui termen în particular.

Motivul pentru frecvența lui μετουσία ar putea rezida mai curând în perspectiva Sfântului Grigorie asupra participării. Cel mai frecvent în operele sale, *obiectul* participării îl constituie Dumnezeu, sau, cum mai este numit, *Binele* ori *Ființa adevărată* etc. Totuși, în realitate, relația dintre Dumnezeu și creatura rațională participantă este mai curând inversă. Dumnezeu este sursa personală care oferă sau se oferă creaturii; ultima este recipientul (deși nu unul cu totul pasiv). În timp ce μετοχή (derivat de la „având”) ar accentua posedarea activă a unei perfecțiuni, μετουσία (derivată de la „ființă”, „fiind”) subliniază mai mult faptul că participantul „este cu” sau mai curând „în relație de dependență cu” acel la care participă. Din moment ce pentru Sfântul episcop al Nyssei, participarea în Dumnezeu nu este o stare, ci un proces în desfășurare prin care se primește tot mai mult de la Dumnezeu, μετουσία poate exprima mai bine relația între creatura (rațională) și Creator⁴⁴⁴.

Acest stadiu al urcușului omului spre îndumnezeire înseamnă însăși unirea tainică a omului cu Dumnezeu, reprezentând apogeul drumului, când sufletul iese din el însuși și dobândește *simțirea prezenței* lui Dumnezeu, îndumnezeirea. Sfântul Grigorie arată această unire, la care este chemat fiecare creștin să o dobândească prin

⁴⁴³ David L. Balás, „μετουσία”, în *BDGN*, p. 500-501.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

stăruințe neobosite și luptă, doar în Sfânta Biserică, utilizând termenii ἀνάγκαις și μετουσίᾱ, cu o proveniență platonice⁴⁴⁵.

Participarea este cea care reprezintă creaturile; dar, înseamnă și că Dumnezeu este, într-o anumită modalitate, prezent în ele. Mai mult, participarea, așa cum o concepe Sfântul Grigorie, este o formă de iubire sau dorință; pe alocuri, și în tradiția platoniciană, participarea este concepută ca dorință⁴⁴⁶; dar i-a rămas Sfântului Grigorie să extragă întreaga bogăție din ideea aceasta⁴⁴⁷. Este bine cunoscut faptul că Sfântul Părinte Grigorie insistă asupra marii diferențe dintre Creator și creatură. Noțiunea platoniciană a participării (μετοχή, μετουσίᾱ) este cea care, mai presus de orice, în concepția Sfântului Grigorie, împiedică omul de a fi separat total de Dumnezeu⁴⁴⁸.

Sfântul Grigorie de Nyssa reliefează că Dumnezeu este bun și această bunătate nu poate fi manifestată într-o formă imperfectă. El declară că Dumnezeu oferă creației Sale umane complementul deplin, nenumărabil al darurilor bune, El făcând ca natura umană să fie părtaşă la tot ce este bun; pentru că dacă Dumnezeu este plinătatea binelui, iar omul este chipul Său, atunci chipul își regăsește asemănarea cu Arhetipul în umplerea cu tot ce este bun. „Prin firea Sa, Dumnezeu este pentru noi cel mai mare bine care se poate concepe cu mintea. El întrece orice alt bine care se poate închipui de mintea omului și dacă creează viața acestuia, n-o face din altă pricină decât pentru că este bun. Așa fiind și pentru că tocmai de aceea s-a hotărât să ne aducă la viață, Dumnezeu nu-Și arată bunătatea doar pe jumătate, dăruind omului numai o parte din bunătățile Sale și păstrând pentru Sine în chip invidios cealaltă parte, ci își arată suprema bunătate tocmai prin aceea că l-a adus pe om din neființă la viață și l-a copleșit cu tot felul de daruri. Mulțimea tuturor acestor bunătăți e atât de mare încât nu știm dacă s-ar putea număra ușor. De

⁴⁴⁵ Dr. Constantin I. Băjău, *Desăvârșirea creștină după Sfântul Grigorie al Nissei*, Editura Sitech, Craiova, 1999, p. 104.

⁴⁴⁶ Platon, *Phaidon*, 74D-75B, traducere de Petru Creția, Editura Humanitas, București, 20016, p. 68-69.

⁴⁴⁷ C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses»”, în *JTS*, n. s. 33, 1982, p. 191.

⁴⁴⁸ În general, a se vedea D. Balás, „Μετουσίᾱ Θεοῦ ...”; de asemenea, Maria Barbara von Stritzky, *Zum problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*, Münster, 1973.

aceea, rezumându-le, Scriptura le-a descris în felul următor: «După chipul Său l-a făcut Dumnezeu pe om», ceea ce e la fel ca și cum ar fi spus că firea omenească a fost făcută părtaşă la toate bunătățile. Iar dacă Dumnezeu e deplinătatea tuturor acestor bunuri și dacă omul este «după chipul» ei, oare nu în această deplinătate va consta asemănarea sa cu Arhetipul sau modelul său? Așadar, în noi sunt ascunse tot soiul de bunătăți, orice virtute, toată înțelepciunea și tot ce se poate concepe mai bun. Unul din aceste bunuri constă pentru om în a fi liber de orice constrângere și de a nu fi supus niciunei forțe din afară, ci să aibă o voință de sine stătătoare, care hotărăște după cum crede ce-i mai bine. De fapt, virtutea constă în a fi fără stăpân și a face ceea ce-ți place, tot ce faci din constrângere sau din silă nu poate fi virtute. Dacă chipul ar purta în toate ocaziile pecetea frumuseții pe care o are Modelul nostru, atunci cu greu s-ar isca între ei vreo neînțelegere, ci între ei s-ar dovedi cea mai deplină unire și identitate⁴⁴⁹. Creația „se situează în domeniul frumosului numai printr-o participare în tot ce este mai bun ... în fiecare moment creația este percepută a fi în stadiile sale de început datorită creșterii sale perpetue spre ceea ce este cel mai mare bun”⁴⁵⁰. Îndumnezeirea în gândirea Sfântului Grigorie este o urcare interioară, perpetuă, către unirea cu Dumnezeu; ea „nu are decât o limită, aceea de a nu avea niciuna”⁴⁵¹.

Când vorbește despre firea inteligibilă, Sfântul Grigorie precizează că, la rândul ei, aceasta este împărțită: „una este necreată și făcătoare a celor ce sunt, ea fiind pururea ceea ce este și totdeauna fiind la fel, e mai presus de orice adaos și micșorare, nefiind primitoare de bunătăți. Iar cealaltă fiind adusă la existență prin creațiune, neîncetat privește la cauza primă și se păstrează pururea în bine prin participare la Cel ce o cuprinde și se creează totdeauna prin sporirea în bunătăți, preschimbându-se spre mai bine. Astfel, nici în aceasta nu se contemplă vreo margine și creșterea ei în bine nu e circumscrisă de vreun hotar”⁴⁵². Sfântul Grigorie a expus o viziune despre lume, potrivit căreia cosmosul a fost creat în așa fel încât bogăția binelui divin să poată lucra. Trupurile noastre sunt receptacole ale „celor

⁴⁴⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, XVI, P. G. XLIV, col. 184AC; PSB 30, p. 49.

⁴⁵⁰ Idem, *Contra Eunomium*, P. G. XLV, col. 797A.

⁴⁵¹ Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 300D.

⁴⁵² Idem, *In Canticum canticorum*, VI, P. G. XLIV, col. 885D; PSB 29, p. 191.

bune” și, pe măsură ce se hrănesc, cresc și au nevoie de și mai multă hrană divină. Participarea la divin este asemănată cu o creștere fără limită, alimentată de nesfârșitul izvor al binelui – Dumnezeu Însuși. Acesta este planul divin, iar atașamentul față de cele materiale nu e decât o împiedicare a acestei creșteri⁴⁵³. Răul începe cu îndepărtarea de participarea la divin, în voință izolată, particularitate și egoism. Nu există o limită în ființa divină (care, literal, este lipsită de granițe), care oferă continuu și, plină de iubire, viață divină. Aceasta permite o comuniune a înălțării perpetui în bunătatea lui Dumnezeu (ἐπέκτασις). Singurul scop al vieții umane este de a progresa continuu în perfecțiunea vieții divine, pentru a participa la Dumnezeu, pentru „a-L experimenta pe El față în față și pentru a-L atinge, pentru a fi cunoscut de Dumnezeu personal și a deveni prietenul lui Dumnezeu. Dar acest scop simplu îmbrățișează întreaga realitate creată și toate aspirațiile sale”⁴⁵⁴.

Credinciosul dorește „printr-o intensitate ce crește în măsura transformării interioare, să participe la divin, aceasta fiind o manifestare a tensiunii chipului ce caută să se asemene cu Prototipul. Omul – chip al lui Dumnezeu devine un *microtheos*⁴⁵⁵, căci în Hristos ne este dată deschiderea chipului spre asemănare, iar chipul lui Dumnezeu întunecat prin păcat e restaurat pentru întreaga umanitate, care este îndumnezeită și transfigurată”⁴⁵⁶. Participarea la bunătatea dumnezeiască îl face pe participant „mai mare și mai primitor de bunătați, fiindcă îi dă spor în forță și mărire, așa încât cel ce este hrănit cu bunătatea dumnezeiască crește mereu și niciodată nu încetează de-a crește.

⁴⁵³ Andreas Andreopoulos, „Eschatology and final restoration (apokatastasis) in Origen, Gregory of Nyssa and Maximos the Confessor”, în *Theandros. An online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy*, Volume 1, Number 3, Spring 2004; <http://www.theandros.com/restoration.html>, accesat la data 10.10.2010;

⁴⁵⁴ Gladys Winifred Neufeld, *Becoming divine: authentic human being*, a Thesis submitted to the College of Graduate Studies and Research in partial fulfilment of the requirements for the Degree of Master of Arts in the Departament of Philosophy University of Saskatchewan Saskatoon, August, 2003, mss., p. 82-83.

⁴⁵⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, P. G. XLV, col. 549AB.

⁴⁵⁶ Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Editura Emia, Deva, 2005, p. 68.

Deoarece izvorul de bunătăți curge fără încetare, firea primitorului devine mai capabilă să-l primească și să-l cuprindă, fiindcă nimic din ce primește nu este aici de prisos, nici fără folos, tot ceea ce curge în sufletul primitor apărându-i propria-i mărire. Căci amândouă cresc împreună: puterea hrănitoare sporește și mai mult belșugul de bunătăți, iar izvorul de hrană curge și mai îmbelșugat prin lărgirea sufletului, care se face din ce în ce mai mare. Așadar sufletul trebuie să se ridice la atâta sporire, încât nimeni să nu-i mai poată stăvili creșterea”⁴⁵⁷. Unirea sufletului cu Dumnezeu, învață Sfântul Grigorie, rămâne totuși numai o părtășie la El, neavând în sine fericirea, ființa și binele nemărginit⁴⁵⁸.

Μετονοια, după Sfântul Părinte al Nyssei, nu are sfârșit, ci ea reprezintă un continuu urcuș al sufletului, căci unirea noastră cu Dumnezeu nu are caracter static, ci dinamic, fiindcă se realizează printr-o creștere neîncetată, prin epectază. „Cu cât omul devine mai desăvârșit, prin asceză, cu atât mai mult se unește cu Dumnezeu și cu toate membrele Bisericii, prin puterea Sfântului Duh”⁴⁵⁹.

Lucrarea *De vita Moysis* este, de fapt, o recenzie extinsă a ideilor lui Origen asupra acestei teme și poate fi considerată ca o sursă majoră pentru doctrina gregoriană a îndumnezeirii, exprimată în alți termeni. În această lucrare, Sfântul Grigorie descrie dinamica participării la Dumnezeu. Binele principal și suprem a cărui fire este bunătatea, este și se numește Dumnezeirea, fie că aceasta se înțelege sau nu. Din moment ce nu poate fi demonstrată vreodată o limită (ὅρος) a virtuții, cu excepția răului (deși Divinul este, bineînțeles, nereceptiv față de opusul său), tot așa, natura divină trebuie înțeleasă ca nelimitată (ὁρίστης) și nemărginită (ὑπεράνωτος). Chiar și așa, omul care urmărește adevărata virtute participă la nimic altceva decât la Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este virtutea perfectă. Ce este viu prin natura sa este și de dorit pentru cei care îl recunosc și doresc să participe la el, și pentru că nu are nici o limită, atunci și dorința participantului, pe măsură ce se străduiește să atingă limita nelimitatului,

⁴⁵⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 105BC; PSB 30, p. 385.

⁴⁵⁸ Idem, *Ad Ablabium quod non sint tres dii*, P. G. XLV, col. 121.

⁴⁵⁹ Dr. Constantin I. Băjău, *op. cit.*, p. 105.

descoperă că nu are nici un punct de oprire (στάσις)⁴⁶⁰. În lucrările sale, Sfântul Grigorie face o descriere a creșterii dorinței în paralel cu cea a participării și a reînnoirii statornice în viața spirituală⁴⁶¹.

Referindu-se la participarea la Dumnezeu, în aceeași operă *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie adaugă: „Ceea ce mi se pare că Moise, în lumina teofaniei, a înțeles, este că niciunul dintre lucrurile care cad sub simțuri nu subzistă în mod real, în afară de Ființa transcendentă de Care întreg universul atârnă. În nicio făptură, inteligența nu găsește acea suficiență care să-i permită de a exista prin sine în afară de participarea la ființă. Ființa cu adevărat reală este ceea ce este imuabil, care nu este subiect nici al creșterii, nici al împuținării, la care toată creatura participă și care nu se diminuează prin această participare”⁴⁶².

Conceptul de participare este elaborat și în *Despre facerea omului*. Sfântul Grigorie a realizat această operă pentru a completa *Hexaimeronul* Sfântului Vasile, după moartea neașteptată a fratelui său. Astfel, își ia întregul impuls din cuvintele Facerii 1, 26: „Să facem omul după chipul și asemănarea noastră”.

În mod desăvârșit, virtuțile sau însușirile desăvârșirii se găsesc ontologic în Dumnezeu, prin esență (ὄντως), ca un factor propriu Lui (ἴδιον); oamenii însă le posedă (ca tipuri de la arhetip), ca dar prin participare. Sfântul Grigorie avansează implicațiile ontologice ale acestui dar conferit insistând că nu ar fi corect să spunem că Dumnezeu „a dat” astfel de daruri umanității, ci că le-a împărțit (μετέδοκε) propriului chip, spunând că El a adăugat chipului podoaba corespunzătoare propriei Sale naturi: „Creatorul a dat vrednicie deosebită făpturii noastre prin aceea că, făcând-o după chipul Său, i-a oferit posibilitatea de a se face asemenea cu Sine, dăruindu-i și alte daruri, însă despre cugetare și cunoaștere nu putem spune propriu-zis că ni le-a dat de-a gata, ci ne-a făcut părtași la însăși podoaba firii Sale atunci când a pus în noi chipul Său”⁴⁶³. Natura omului a fost realizată special pentru a putea fi participant (μέτοχον) la Bine. Pentru Sfântul Grigorie, participarea umanității la Dumnezeu reprezintă întregul

⁴⁶⁰ *Despre viața lui Moise*, PSB, vol. 29, p. 23.

⁴⁶¹ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 293.

⁴⁶² Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 333B.

⁴⁶³ Idem, *De hominis opificio*, IX, P. G. XLIV, col. 149B; PSB 30, p. 30.

scop și sens al creației omenirii⁴⁶⁴, astfel constituind întregul obiectiv al ontologiei noastre individuale. În îndeplinirea acestui *destin* al μετουσία Θεοῦ, umanitatea în general și persoanele individuale sunt chemate a deveni preoți ai cosmosului, conferind binecuvântare sfântă întregii țesături a existenței create a lui Dumnezeu.

Pentru Sfântul Grigorie, dinamismul *methousiei* transformă progresiv persoana, chiar începând cu viața aceasta, dar în special în viața din Împărăția cerurilor. În viața aceasta, μετουσία sporește progresiv capacitatea ființelor umane de a urma Infinitul, adâncindu-le prin aceasta dorința de acest Infinit. Din acest motiv a fost adusă la existență natura rațională, anume pentru ca de bogățiile și de darurile divine să se împărtășească și omul – coroana și regele creației. Înțelepciunea atotcreatoare a modelat sufletele ca pe niște vase, să spunem așa, dotate cu libertate, pentru singurul scop de a deveni receptacule pentru primirea acestor daruri, un vas care devine întotdeauna mai mare, în concordanță cu creșterea volumului substanței care este vărsată în el. Pentru că aceasta este μετουσία divinului: Dumnezeu face ca persoana care se împărtășește de μετουσία să devină din ce în ce mai mare și mai aptă de a o primi⁴⁶⁵.

Așadar, este doctrina gregoriană a participării la Dumnezeu (μετουσία Θεοῦ) similară conceptului de îndumnezeire, dar în termeni de referință mai morali și mai filosofici? Credem că da. În *Contra Eunomium*, pe care a făcut-o publică după moartea fratelui său, Vasile, pentru a-i apăra *post mortem* onoarea în fața atacurilor continui ale neo-arienilor, Sfântul Grigorie revine la apărarea conceptului de îndumnezeire ca important argument anti-arian privit în contextul controversei hristologice. În această lucrare, combină ideile de μετουσία și θέωσις, evidențiindu-le sinonimia prin sublinierea faptului că, deși Dumnezeirea nu participă la nimic efectiv, pentru că transcende toate realitățile, totuși, în Hristos, natura umană a fost făcută cu adevărat să participe la chiar Dumnezeirea Însăși (εἰς τὴν τοῦ θεοῦ μετουσίαν); iar în tratatul său, *De perfectione Hominis*, merge mai departe și declară în mod explicit că Hristos nu s-a mulțumit să-și unească firea umană cu cea divină, ci, prin dinamica Întrupării, va

⁴⁶⁴ P. G. XLIV, col. 184B.

⁴⁶⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 105AB.

permite și ființelor umane să participe la îndumnezeire (πρὸς μετουσίαν τῆς θεότητος), cel puțin, dacă s-au purificat de păcat⁴⁶⁶.

Participarea la Dumnezeu, este, la Iisus Hristos, o participare totală. Într-adevăr, nu se poate participa la o parte din Dumnezeu, căci ființa dumnezeiască este simplă, deci indivizibilă și *energeia* divină este Dumnezeu, revelat în mod liber⁴⁶⁷. Poate și de aceea a spus Mântuitorul că Dumnezeu trebuie iubit din toată inima, din tot sufletul și din toată puterea noastră și din tot cugetul nostru (Lc. 10, 27) pentru ca să nu rămână nici o părticică din inima noastră care să nu-L iubească pe Dumnezeu, căci acolo își vor direcționa atacul nevăzuții vrăjmași ai sufletului; ca în cazul unei cetăți cu ziduri bine întărite, dacă vrăjmașii ce vor să o cucerească găesc o breșă cât de mică în zid, pe acolo intră și cuceresc acea cetate. Diavolul se mulțumește și cu jumătăți de măsură, dar Dumnezeu vrea tot.

Sfântul Grigorie aplică terminologia îndumnezeirii și la operarea Sfințelor Taine și la un aspect al căii întinericului, și anume „informarea” sufletului cu privire la caracteristicile naturii divine. Totuși, autorul preferă să discute ultimul aspect în lucrările sale de maturitate în contextul participării la Dumnezeu (μετουσία Θεοῦ), și nu în cel al îndumnezeirii. Dumnezeu reprezintă virtutea absolută (ἡ παντελὴς ἀρετή). Prin urmare, „oricine urmărește virtutea adevărată participă la nimic altceva decât Dumnezeu”. (οὐδὲν ἕτερον ἢ Θεοῦ μετέχει)⁴⁶⁸. Aceasta nu înseamnă că Îl posedă pe Dumnezeu, pentru că, din moment ce acest bine nu are limite, dorința însăși a participantului nu are punct de oprire, ci se întinde în infinit. Nici *discipolul* virtuții nu participă la natura lui Dumnezeu. El participă la atributele sau acțiunile lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie nu citează niciodată II Petru 1, 4⁴⁶⁹. Cel mult, va spune că creștinul imită natura lui Dumnezeu: „dacă omul era la origine asemănător lui Dumnezeu, poate nu exagerăm dacă declarăm că creștinismul este o imitare a naturii

⁴⁶⁶ *Contra Eunomium*, 3.4.22; *De perfecta Christiani forma*, 8.1; J. A. McGuckin, *The strategic adaptation of Deification in the Cappadocians ...*, p. 108.

⁴⁶⁷ John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, Traducere din franceză de Angela Pagu, Editura Humanitas, București, 2007, p. 50.

⁴⁶⁸ *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 310A.

⁴⁶⁹ „Prin care El ne-a hărăzit mari și prețioase făgăduințe, ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeieștii firi, scăpând de stricăciunea poftelor celei din lume”.

divine”⁴⁷⁰. Această imitare restaurează asemănarea divină în om, dar nu-i permite să devină ce este Dumnezeu. Conceptul de „participare” (μετουσία) îi permite Sfântului Grigorie să susțină transcendența inabordabilă a lui Dumnezeu, simultan cu apropierea omului de Dumnezeu. De aceea, în lucrările sale de la maturitate, preferă să vorbească de „participare” (μετουσία), și nu de îndumnezeire. Pare din ce în ce mai mult să fi evitat orice ar fi putut tinde spre compromiterea transcendenței necreate a lui Dumnezeu⁴⁷¹.

Sfântul Părinte Capadocian Grigorie de Nazianz a folosit conceptul θέωσις-ului ca metaforă frecvent utilizată pentru creșterea omului în împlinirea în Dumnezeu. După cum spuneam, Sfântul Grigorie de Nyssa pare a fi fost conștient de ușoara și posibilă tendință de compromitere a transcendenței și incomprehensibilității lui Dumnezeu, compromitere adusă de implicarea terminologiei îndumnezeirii. Pentru el, terminologia „participării” (μετουσία) furnizează o cale alternativă pentru exprimarea relației noastre din ce în ce mai profunde cu Dumnezeu prin uniunea cu energiile Sale, în timp ce natura Sa rămâne cu totul dincolo de înțelegerea noastră⁴⁷².

III.5. Modul în care o ființă umană poate „deveni dumnezeu”

Pentru a înțelege credința Sfântului Grigorie în transformarea sau transfigurarea individuală, în dorința sa ascendentă de Dumnezeu (o transformare care, trebuie să subliniem din nou, nu este niciodată completă), este necesar să insistăm puțin asupra înțelegerii capadociene a procesului de θέωσις sau îndumnezeire. Sfântul Grigorie de Nyssa presupune că acest proces de îndumnezeire este unul care permite și acompaniază, în același timp, actul dăruirii. În timp ce nu trebuie să presupunem că învățații capadocieni ar poseda o înțelegere identică a procesului de θέωσις, discuția doamnei Verna Harrison

⁴⁷⁰ P. G. XLVI, col. 244D.

⁴⁷¹ Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 231-232.

⁴⁷² *Ibidem*, p. 232.

asupra relației θεῶσις-ului cu implicarea socială și caritatea identificată la Sfântul Grigorie de Nazianz, într-unul din articolele sale⁴⁷³, poate fi egal aplicată și prietenului său, Grigorie de Nyssa. Harrison a analizat util acest proces de θεῶσις în trei mișcări: participarea, imitarea⁴⁷⁴ și reciprocitatea. În actul dăruirii, persoana participă la atributele divine de putere, generozitate etc. ; capacitatea de a participa, ne amintește Harrison, „este un dar, un dar al lui Dumnezeu ... în și printr-o situație particulară”⁴⁷⁵. Alegem să acceptăm acest dar al participării corecte la acest atribut divin prin imitarea utilizării aceluiași atribut de către Dumnezeu. Astfel, deși există o mare diferență în scală între actele dăruirii umane în comparație cu dăruirea divină, se conservă totuși o „afinitate de *caracter*”. În sfârșit, Harrison scrie că această „sinergie a harului și libertății umane, sau participare și imitare, actualizează o reciprocitate și o sălășluire mutuală între Dumnezeu și om”, ceea ce constituie îndumnezeirea⁴⁷⁶.

În primele sale lucrări, când menționează îndumnezeirea, Sfântul Grigorie de Nyssa o consideră a fi un rod al participării la însușirile divine. În prima lucrare, *De virginitate* (371), prezintă fecioria ca atribut suprem al lui Dumnezeu, care îndumnezeiește pe toți acei care se împărtășesc de el. Fecioria semnifică tot ceea ce este pur și necorupt⁴⁷⁷. „Oare poate fi o laudă (proslăvire) mai mare ce se poate

⁴⁷³ Verna E. F. Harrison, „Poverty, Social Involvement and Life in Christ according to Saint Gregory the Theologian”, în *GOTR*, Vol. 39, 1994.

⁴⁷⁴ În Ortodoxie nu s-a păstrat această sintagmă sau idee de *imitare* în genuinul ei sens, care e acela de a căuta, a reproduce o imagine, ci s-a preferat sensul de *urmare* a lui Hristos. Nu imităm pe Dumnezeu fără ajutorul Lui, nu putem deveni simpli mimi ai Dumnezeirii, nu întreprindem o activitate mimică exterioară, doar de fațadă, ci cunoașterea lui Dumnezeu și urcușul în virtuți și în viața duhovnicească este o realitate interioară ce nu se face decât *în* Dumnezeu. De altfel, imitarea nu înseamnă o simplă mimare, reproducere, căci cel ce imită nu face aceasta de dragul de a imita, ci de a participa la cineva care are ceva mai bun decât el. Așadar, participă pentru a lua o parte din ceva ce el nu are (bun, bine), fiind deci „părtaş”, nu un fel de urmăretic. Oricum, chiar dacă în vocabularul comun există și sensul mimilor de teatru, sensul superior filosofic, teologic nu trebuie coborât la cel de pantomimă.

⁴⁷⁵ Verna E. F. Harrison, *op. cit.*, p. 151-164; p. 155.

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

⁴⁷⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *De virginitate*, 1, P. G. XLVI, col. 321C; cf. Metodius din Olimp, *Symposium*, 9.4, la care castitatea este în mod similar prezentată, ca îndumnezeitoare.

aduce fecioriei – spune Sfântul Grigorie – decât că s-a arătat, ca să spunem așa, a îndumnezei pe cei care se împărtășesc de tainele ei preacurate (θεοποιοῦσαν τρόπον τινὰ τοῦς τῶν καθαρῶν αὐτῆς μυστηρίων μετεσχηκότας), astfel că aceștia devin părtași ai slavei singurului adevărat sfânt și fără prihană Dumnezeu, ca împreună viețuitori cu El datorită curăției și nestricăciunii?⁴⁷⁸.

Așa cum am precizat, pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, omul devine dumnezeu prin imitarea caracteristicilor naturii divine, prin participarea la atributele divine, prin modelarea pe însușirile dumnezeiești. În ultimă instanță, el își transcende natura și devine imun în fața putreziciunii și mortalității⁴⁷⁹.

Modul în care o ființă umană poate „deveni dumnezeu” prin imitarea și urmarea caracteristicilor naturii divine este urmărit în lucrarea exegetică *De oratione dominica* (cap. 5). Pentru a te adresa lui Dumnezeu, a-L ruga pe Dumnezeu în rolul de Binefăcător, bunul creștin trebuie să devină un binefăcător el însuși; pentru a-L ruga în calitate de Bine desăvârșit și Izvorul oricărui bine, credinciosul trebuie să devină bun; pentru a i se adresa Celui drept, Celui mărinimos ș.a.m.d., creștinul trebuie să obțină toate aceste atribute. Și dacă omul este eliberat de toate acelea care intră în categoria răului, el devine, să spunem așa, dumnezeu prin chiar modul său de viață (θεὸς τρόπον τινὰ διὰ τῆς τοιαύτης ἔξωθεν γίνεται). Cu adevărat, la mari înălțimi îi ridică Domnul pe cei ce-L ascultă pe El, îi înalță și-i transfigurează. Pentru că, spune Sfântul Grigorie, cei care se apropie de Dumnezeu trebuie să devină și ei dumnezei (θεοὺς γίνεται): „... prin cuvintele rugăciunii, (Cuvântul) descrie cum dorește să fie cel ce se roagă Domnului, care aproape că nu se mai arată în hotarele firii, ci s-a făcut asemenea lui Dumnezeu Însuși prin virtute, încât pare să fie alt dumnezeu, prin faptul că face acelea pe care numai Dumnezeu le poate face. Căci iertarea greșelilor este o faptă proprie lui Dumnezeu și cu totul deosebită. Pentru că s-a spus că «nimeni nu poate ierta păcatele decât sigur Dumnezeu». (Lc. 5, 21). Dacă deci imită cineva în viața sa trăsăturile firii dumnezeiești, el ajunge în oarecare fel (τρόπον

⁴⁷⁸ *De virginitate*, 1, P. G. XLVI, col. 320D.

⁴⁷⁹ Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 233.

τινά) ca Acela a Căruia imitare o arată în chip vădit”⁴⁸⁰. Zicând acestea, Sfântul Părinte poate se gândea la textul biblic de la Matei 5, 48, „Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este”. Totuși, înțelesul este clar. Așa cum a precizat și în tratatul *De virginitate*, omul poate deveni asemenea lui Dumnezeu prin participarea la atributele divine.

În rândul atributelor divine, fericirea este atributul lui Dumnezeu „par excellence” (θεοῦ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἰδιον ἡ μακαριότης ἐστίν) (*De Beatitudinibus*, 5). Participarea la fericire nu este prin urmare nimic altceva decât împărtășirea de dumnezeire, comuniunea cu Divinitatea (θεότητος κοινωνία). Încă din introducerea lucrării *De Beatitudinibus*, este afirmat principiul general, după care din moment ce numai Dumnezeu este cu adevărat fericit, fericirea noastră este posibilă numai prin participarea la El. Acest aspect este elaborat în raport cu îndumnezeirea în cea de-a cincea omilie. Sfântul Grigorie își exprimă părerea că, prin fiecare dintre „fericiri”, Domnul îndumnezeiește (θεοποιεῖν τρόπον τινά) pe însăși persoana care Îl ascultă, dacă acea persoană înțelege corect ce i se spune⁴⁸¹, spre exemplu, milostivii sunt binecuvântați pentru că primesc milă de la Dumnezeu. Înălțarea din fericire în fericire „îi aduce pe cei purtați de această dorință în apropierea lui Dumnezeu, Cel cu adevărat fericit, Care-Și are tronul Său atotputernic așezat peste toate Fericirile. Întocmai cum ne apropiem de cel înțelept prin înțelepciune și de cel curat prin curăție, de Cel fericit ne apropiem străbătând Fericirile. Căci lui Dumnezeu Îi este proprie cu adevărat fericirea. De aceea și Iacov a istorisit că Dumnezeu Și-a întărit tronul Său pe o astfel de scară, pentru că împărtășirea de Fericiri nu e nimic altceva decât împărtășirea de dumnezeire (θεότητος κοινωνία), spre care ne urcă Domnul prin Cuvântul Său.

De aceea socotesc că El îndumnezeiește într-un fel oarecare (τρόπον τινά), prin înfățișarea pe rând a fericirii făgăduite, pe cel ce ascultă și înțelege cuvântul acesta: «Feriți-vă cei milostivi, că aceia se vor milui». ... Dacă, deci, numirea de «milostiv» este cuvenită lui Dumnezeu, oare nu-ți cere ție Cuvântul să te faci dumnezeu, când

⁴⁸⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *De oratione dominica*, 5, P. G. XLIV, col. 1177D.

⁴⁸¹ Idem, *De Beatitudinibus*, 5, P. G. XLIV, col. 1249A.

însușirile lui Dumnezeu se întipăresc în tine? Căci, dacă Dumnezeu e numit «milostiv» ..., în mod vădit că, fiind cineva milostiv ca om, se învrednicește de fericirea dumnezeiască și se face părtaș de ceea ce i se atribuie lui Dumnezeu”⁴⁸².

În cea de-a șaptea omilie la *Fericiri*, Sfântul Părinte Grigorie subliniază prăpastia care separă natura divină de umanitate. Și totuși, omul devine înrudit cu Dumnezeu și este primit ca fiu al Domnului universului. „Cel ce este astfel și așa mareț, cel care nu poate fi nici văzut, nici auzit, nici cugetat de rațiune Și-l face casnic pe omul care e socotit de nimic între cele ce sunt. Omul este înfiat de Dumnezeuul tuturor. Cum putem mulțumi îndeajuns pentru un astfel de dar? Prin ce cuvânt, prin ce cugetare, prin ce mișcare de recunoștință s-ar putea lăuda acest dar covârșitor? Omul își transcende natura, el e făcut din muritor, nemuritor; din întinat, neîntinat; din trecător, veșnic; într-un cuvânt, devine din om, dumnezeu (ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος ... θεὸς ἔξ ἀνθρώπου γινόμενος). Cel învrednicit să se facă fiu al lui Dumnezeu va avea în sine, fără îndoială, cinstea Tatălui și e făcut moștenitor al tuturor bunătăților părintești. O, uriașă dărnicie a bogatului Stăpân! O, mână largă! Cât de mari sunt darurile comorilor negrate! Din iubire de oameni, ridică aproape la aceeași cinste cu Sine firea cea căzută în necinste din pricina păcatului. Căci, dacă ne face prin har ceea ce El este prin fire, ce altceva ne dă decât deopotrivă cinstire cu Sine, prin înrudire?”⁴⁸³.

Omul își transcende natura devenind fiu al lui Dumnezeu. Această transcendență este darul sacramental conferit de botez, și nu rezultatul înălțării sufletului prin filosofie. Omul nu-și transcende natura numai prin efortul ascetic personal. Mântuirea ne vine nu doar din realizările noastre, ci și din ascultarea învățaturii lui Hristos. Mântuitorul a stabilit o largă comuniune cu omul, întrupându-Se, „pentru ca, prin carnea pe care Și-a asumat-o și, în același timp, pe care a îndumnezeit-o (διὰ τῆς ἀναληφθείσης παρ’ αὐτοῦ καὶ συναποθεωθείσης σαρκός), tot ceea ce se înrudește cu carnea (trupul)

⁴⁸² *Ibidem*, col. 1249A-1249B.

⁴⁸³ *Ibidem*, 7, P. G. XLIV, col. 1280C; am consultat pentru acest text și traducerea românească a Pr. Sandu Gh. Stoian, din *Opt omilii la Fericiri*, în col. *Comorile pustiei*, 31, Editura Anastasia, 1999, p. 98.

și de aceeași natură fiind cu ea, să poată fi mântuit..."⁴⁸⁴, într-un cuvânt, ceea ce Domnul Hristos a asumat, a mântuit. Dar, „acest fenomen nu are loc automat, fără nicio acțiune din partea credinciosului”⁴⁸⁵.

III.6. Omul îndumnezeit devine asemenea lui Dumnezeu, însă nu-și schimbă propria natură umană

Θέωσις reprezintă o noțiune proprie terminologiei mistice, dar nu este lesne de înțeles, fiind supusă în mod evident unei nuanțări în interpretare⁴⁸⁶. Conceptul de θέωσις constă în aceea că Dumnezeu și umanitatea realizează progresiv o uniune în Hristos care, în cele din urmă, simultan voalează și conservă distincția dintre Creator și creație, ca într-o oglindă care reflectă perfect sursa imaginii sale⁴⁸⁷.

Hristos s-a făcut sărac pentru a ne îmbogăți pe noi și astfel, ceea ce suntem și ceea ce avem, suntem și avem prin împărtășire. Noi, creștinii, avem făgăduința participării la Dumnezeu. Suntem dumnezei (în potență), uniți cu Hristos prin Botez, în moartea și învierea Sa. Ne împărtășim de Trupul și Sângele său prin Euharistie. Participarea noastră la Dumnezeu este una la energiile lui Dumnezeu, nu la esența Lui, o participare prin slavă, acceptată în credință, care include a fi participanți la slava lui Hristos⁴⁸⁸.

În θέωσις, bunii credincioși devin fii desăvârșiți din familia lui Dumnezeu, asemănători cu Dumnezeu, însă nu vor fi niciodată divini prin natura lor, ci întotdeauna vor rămâne creaturi în relație cu Creatorul. Variații ale acestor două modele ale termenului θέωσις includ ideile că o persoană poate evolua spiritual dincolo de natura umană, până la a deveni înger în sensul de asemănător unui înger,

⁴⁸⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio catechetica magna*, 35, P. G. XLV, col. 88A.

⁴⁸⁵ Norman Russell, *op. cit.*, p. 226-229.

⁴⁸⁶ Michael J. Christensen, „Theosis And Sanctification: John Wesley's Reformulation Of A Patristic Doctrine”, n. 3, în *WTJ*, Vol. 31, Nr. 2, 1996, p. 73.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 72.

⁴⁸⁸ F. W. Norris, „Deification: consensual and cogent”, în *SJT*, 49.4, 1996, p. 428.

adică, natură umană perfectată⁴⁸⁹. După cum scrie episcopul ortodox Kallistos Ware: „În vremurile ce vor veni, Dumnezeu este «totul în toate», dar Petru este Petru și Pavel rămâne Pavel”. Fiecare își păstrează natura și identitatea. Și totuși, fiecare este pătruns de Duhul lui Dumnezeu și perfectat continuu în calitatea de creatură⁴⁹⁰.

Deci, în viziunea Sfântului Grigorie, creaturile pot participa la însușirile lui Dumnezeu, dar nu pot niciodată obține identitatea de natură cu El (τὴν τῆς φύσεως ἰδιότητα). Sfântul Grigorie de Nazianz ne învață exact același lucru⁴⁹¹. Cu toate că Sfântul Grigorie al Nyssei vorbește despre un „amestec al sufletului uman cu dumnezeirea”⁴⁹², el nu concepe unirea cu Dumnezeu în sensul unei absorbții a omului de către Creator.

La un moment dat, în Occident, unirea cu Dumnezeu avea două conotații alternative: identitate sau intimitate. Interpretarea Sfântului Grigorie de Nyssa ar implica faptul că identitatea ontologică este imposibilă – el vorbind despre suprema diferență dintre Creator și creat –, dar chiar această imposibilitate este cea care permite o relație de intimitate; pentru că așa cum diferența ontologică este cea care caracterizează propria noastră existență, tot așa caracterizează în mod necesar și relația unică dintre noi și Dumnezeu. Astfel, negarea de către Ekkehard Mühlenberg a identității ontologice dintre Dumnezeu și om nu trebuie neapărat să rezulte în lipsa de intimitate și nici nu trebuie să conducă în mod necesar la o negare a uniunii cu Dumnezeu. În mod similar, accentul pus de Daniélou pe unitate trebuie să implice numai intimitate, nu și identitate ontologică. Sfântul Grigorie nu exclude niciuna dintre calități: o diferență ontologică și o identitate distinctă se conservă într-o uniune intimă. Sfântul Grigorie vorbește de diferență numai pentru a putea vorbi despre intimitatea

⁴⁸⁹ De aceea întâlnim la *Pateric*, la întrebări de felul: „De ce plângi avva?”, răspunsuri: „Pentru că încă mai mănânc, mai dorm etc.”; ei tindeau a dobândi o stare îngerească, monahii luându-se la întrecere cu îngerii în toate, aceștia (îngerii) fiind și lumina (în sensul de paradigmă a) monahilor.

⁴⁹⁰ Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, St. Vladimir's Seminary Press, 1995, p. 168; Michael J. Christensen, „Theosis And Sanctification: John Wesley's Reformulation Of A Patristic Doctrine”, în *WTJ*, Vol. 31, Nr. 2, 1996, p. 72.

⁴⁹¹ P. G. XXXVI, col. 628C.

⁴⁹² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 77A.

participării la viața divină. Aceste aspecte nu trebuie să fie mutual exclusive, în special dacă ne amintim faptul că Dumnezeu este Cel care dă omenirii capacitatea de a primi divinul; cu alte cuvinte, Dumnezeu este Cel care devine, din nou și din nou, punte peste distanța infinită, de fiecare dată creând în persoană o capacitate crescândă de intimitate în care Dumnezeu este „văzut” ca nou⁴⁹³.

Conform Sfântului Grigorie, existența creată subzistă în mișcare infinită. Ca oameni, avem opțiunea de a alege dacă mișcarea noastră se apropie sau se îndepărtează de divin⁴⁹⁴. Cu această accepție a progresului perpetuu, putem vedea că revelația, pentru Sfântul Părinte al Nyssei, se referă mai puțin la dezvăluirea propozițiilor discursive despre Dumnezeu la care consimțim, cât la o invitație într-un mod de existență în care *a cunoaște* și *a fi* nu pot fi separate, fiind înlănțuite. „Abordarea lui Dumnezeu de către sufletul uman este nesfârșită, în timp ce, paradoxal, primește mereu darul revelației de la Dumnezeu, harul lui Dumnezeu, în măsura în care este ființa capabilă să-l absoarbă la un anumit moment. Cu alte cuvinte, Sfântul Grigorie este capabil să împreuneze o prezență a intimității divine cu o posibilitate niciodată prezentă a deplinei disponibilități divine”⁴⁹⁵.

În loc de a conchide, lansăm o interogație retorică împreună cu teologul contemplativ al Nyssei și al întregii Biserici: „ce deosebire poate fi între Dumnezeire și ceea ce e între toate asemenea ei? Doar una singură, Dumnezeirea e necreată, pe când cel asemenea ei a fost adus la viață prin creație”⁴⁹⁶ *ex nihilo*.

⁴⁹³ Tamsin Jones Farmer, „Revealing The Invisible: Gregory of Nyssa on the Gift of Revelation”, în *MTh*, 21, 1, January, 2005, p. 77.

⁴⁹⁴ Acesta este un alt argument retoric pe care îl angajează Sfântul Grigorie împotriva practicii cametei; camăta încurajează atașamentul față de bogăție ca proprietate a noastră, în timp ce milostenia și iubirea îndreaptă darul bogăției înapoi la sursa sa originală, Dumnezeu; vezi pe larg la Tamsin Jones Farmer, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁹⁵ Tamsin Jones Farmer, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁹⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, IX, P. G. XLVI, col. 184C.

CAPITOLUL IV

Sfintele Taine – Modul de a fi al Bisericii și condiție *sine qua non* a îndumnezeirii

IV.1. Importanța vieții sacramentale în urcușul duhovnicesc al omului spre unirea cu Dumnezeu

Toate considerațiile anterioare deschid calea spre viața îndumnezeită. Însă, se pare că mai lipsește ceva: mântuirea prin Crucea Domnului Hristos, Botezul, Pocăința, Euharistia și o *mistagogie*, adică un ghid sau un îndrumar, o călăuză spre calea către Dumnezeu. Pentru că drumul despătimirii și al virtuților se parcurge cu Hristos și în Hristos, este imperios necesar să intrăm în relație cu El prin Sfintele Taine.

Este binecunoscută importanța pe care Sfântul Grigorie o dă vieții sacramentale în urcușul duhovnicesc către unirea cu Dumnezeu. În procesul restaurării individuale, al urcușului duhovnicesc și în înaintarea perpetuă în cunoașterea lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie pune deci un mare accent pe viața sacramentală.

Teologia sacramentală a Sfântului Grigorie face parte din interesul său pentru dimensiunea antropologică a *chipului* și *asemănării* omului cu Dumnezeu despre care scrie Moise în cartea Facerii, cap. 1, 26. Teologia numelui și teologia (chipului) imaginii reprezintă axele sale fundamentale.

Sfântul Grigorie abordează viața spirituală din două direcții:

1. Viața spirituală este total dependentă de viața divină care aparține Bisericii, viața pe care doar Biserica ne-o poate comunica prin Sfintele Taine, altfel spus, de viața sacramentală a Bisericii;
2. Viața spirituală individuală este absolut liberă, în sensul că depinde doar de om să se orienteze către bunurile divine pe care Biserica i le poate oferi⁴⁹⁷.

⁴⁹⁷ Pr. Dr. Ștefan Florea, *Spiritualitate și desăvârșire la Sfântul Grigorie de Nyssa ...*, p. 282.

În drumul omului spre îndumnezeire, omul nu este singur, neputând și nerealizând acest urcuș duhovnicesc perpetuu într-un mod pur uman, ci în Hristos. Omul parcurge acest urcuș hristoforizat, împreună cu Hristos, punctul de plecare începând de la Dumnezeu și ajungând apoi tot la Dumnezeu.

După cum a subliniat Daniélou, doctrina spirituală a Sfântului Grigorie este o extensie a teologiei sale sacramentale⁴⁹⁸. Facultățile sufletului, ridicate la o înălțime dumnezeiască prin Sfintele Taine, înfloresc în urmarea vieții spirituale. Sfintele Taine au fost numite de Sfântul Grigorie modul de a fi al Bisericii (τὰ ἔθνη τῆς Ἐκκλησίας)⁴⁹⁹. Ele sunt o continuare a Întrupării Fiului lui Dumnezeu, în măsura îngăduită de firea omenească. Prin Sfintele Taine, omul continuă efectele Răscumpărării noastre de către Mântuitorul Hristos.

Sfântul Grigorie de Nyssa tratează despre însușirea obiectivă a harului mântuitor prin Botez și Euharistie, analizând ființa, necesitatea și efectele lor, arătând că, pentru renaștere, credința oamenilor e o condiție *sine qua non*, și că roadele trebuie să se arate în curăția și sfințenia vieții.

Deci, credința dreaptă și mărturisirea ei, precum și hotărârea fermă de îndreptare morală sunt indispensabile pentru eficacitatea Tainelor. Cei „care nu mărturisesc credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, nu iau cunoștință de participarea la harul dumnezeiesc, conferit prin lucrările celor Trei Ipostasuri, în Taine”⁵⁰⁰.

În viziunea Sfântului Părinte, Botezul și Euharistia sunt indispensabile pentru înnoirea spirituală a omului⁵⁰¹. Intrarea în viața

⁴⁹⁸ Herbert Musurillo, *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, Scribner, New York, p. 22.

⁴⁹⁹ Vezi Pr. Drd. Pop Liviu, „Doctrina Sfântului Har la Marii Părinți ai secolului al IV-lea”, în OT, Anul I (2000), Nr. 2, p. 158.

⁵⁰⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, X, P. G. XLV, col. 880BC.

⁵⁰¹ Această idee am găsit-o dezbătută și tratată cu minuțiozitate și cu adâncime teologică, plecând de la viziunea Sfântului Grigorie al Nyssei, și de Diacon Constantin Voicu, „Problematica teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa”, în MA, Anul IX (1964), Nr. 3-5, p. 245-246; vezi, de asemenea, și Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Editura Emia, Deva, 2005, p. 399 sq; Pr. Drd. Pop Liviu, „Doctrina Sfântului Har la Marii Părinți ...”, p. 158 sq; Doctorand Nicolae Fer, „Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nisa”, în O, Anul XXIII (1971), Nr. 1, p. 84-85 sq; Drd. Kamal Farahat, „Cunoașterea lui Dumnezeu în opera Sfântului Grigorie de Nyssa”, în O, Anul XL (1998), Nr. 2, p. 133. Aceste studii le-am citat și noi în compunerea acestui studiu.

spirituală începe cu Sfântul Botez, care reproduce prin întreita cufundare moartea și învierea lui Hristos, cel botezat făcându-se părtaș morții și învierii Lui și actualizând în viața sa moartea și învierea Domnului; botezul este indispensabil înnoirii spirituale, căci prin acesta își împropriază lucrarea mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu, moartea prin Botezul cu Hristos fiind „învierea cu El la comuniunea cu Dumnezeu”⁵⁰².

În viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa, Botezul se adresează sufletului, iar Euharistia trupului, ceea ce coboară fără îndoială rolul Euharistiei, deși Sfântul Grigorie subliniază importanța spirituală a acestei Taine, arătând că credința este o condiție esențială a eficacității ei.

Sfântul Grigorie de Nyssa subliniază că prin Sfintele Taine ale Bisericii dobândim nu numai puterea lui Hristos, care ne fortifică pe noi împotriva păcatelor și ne ajută la cultivarea virtuților, ci și o cunoștință mai înaltă a lui Dumnezeu prin credință, bazată fiind pe experiența vieții lui Hristos primită în Sfintele Taine, acestea având un rol însemnat pentru permanentul urcuș al omului în cunoașterea lui Dumnezeu.

IV.2. Botezul – nașterea cea de-a doua din apă și din Duh. *Imitatio Christi*

Începutul participării omului la viața nemuritoare îl constituie baia nașterii din nou, sau renașterea în baia tainică⁵⁰³, Botezul, sau iluminarea⁵⁰⁴, care se realizează prin rugăciune, apă și credință⁵⁰⁵. Botezul este o a doua naștere a omului, este „începutul vieții veșnice”⁵⁰⁶. Dacă prin nașterea trupească ni se dăruiește o viață și o existență muritoare, nașterea Botezului care „nici nu începe, nici nu se

⁵⁰² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VII, P. G. XLIV, col. 944B.

⁵⁰³ Idem, *Oratio catehetica magna*, XXXII, P. G. XLV, col. 81D.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, col. 81D și 84A.

⁵⁰⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio catehetica magna*, XXXIII, P. G. XLV, col. 84B.

⁵⁰⁶ Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, traducere din lb. engleză de Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, Editura IBMBOR, București, 2001, p. 26.

sfârșește cu stricăciune”⁵⁰⁷, trebuie să aducă celui născut o viață nemuritoare⁵⁰⁸ și să fie început de viață pentru cei ce primesc Taina⁵⁰⁹. La botez, este lepădată haina păcătoasă făcută din bucățele și neofitul „îmbracă veșmântul sfânt și frumos al renașterii”⁵¹⁰.

Această naștere prin apă este la fel de tainică și de plină de mister ca și nașterea prin zămislire trupească, și Dumnezeu prin harul Său realizează prin ea renașterea spirituală a omului⁵¹¹. Nașterea cea de sus, prin Botez, nu atârănă, precum nașterea naturală, de părinții celui născut, ci de puterea aceluia care se naște, căci acesta din urmă are libertatea de a-și alege de părinte pe Dumnezeu Cel în Treime, pentru a se naște din El și de a se împărtăși astfel de firea și de viața dumnezeiască⁵¹².

Prin Botez, „omul devine Fiu al lui Dumnezeu unindu-se cu Hristos printr-o naștere duhovnicească, el schimbând oarecum propriul său eu și primind în locul lui altul (Hristos). Dezbrăcându-se de el, omul ... devine fiu al lui Dumnezeu, primind ceea ce nu avea și lepădând ceea ce avea (păcatul)”⁵¹³. Cel ce este botezat, se bucură de prezența reală a lui Dumnezeu la săvârșirea Botezului potrivit făgăduinței făcute de Hristos Domnul, de a fi întotdeauna cu cei care-L vor chema și între credincioșii Lui. Deci, Divinitatea prezentă la Botez „umple actul săvârșit (al Botezului) cu puterea care purcede din persoana Sa”⁵¹⁴, căci dacă harul Sfântului Duh nu s-ar arăta în cel renăscut, apa Botezului ar rămâne una obișnuită⁵¹⁵.

Prin Botez, cel ce se naște în Sfânta și de viață făcătoare Treime se naște în chip egal de la Tatăl, de la Fiul și de la Sfântul Duh:

⁵⁰⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio catehetica magna*, XXXIII, P. G. XLV, col. 84A; această idee e dezbătută și de Diacon magistrand Constantin Voicu, „Probleme dogmatice în opera «Marele cuvânt catehetic al Sf. Grigorie de Nyssa»”, în *O*, Anul XIII (1961), Nr. 2, p. 224.

⁵⁰⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio catehetica magna*, col. 84A.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, col. 84B.

⁵¹⁰ Idem, *Despre Botez*, P. G. XLVI, col. 596A.

⁵¹¹ Idem, *Oratio catehetica magna*, XXXIII, P. G. XLV, col. 84CD.

⁵¹² *Ibidem*, XXXIX, P. G. XLV, col. 100C.

⁵¹³ Idem, *Contra Eunomium*, III, I, P. G. XLV, col. 609AB.

⁵¹⁴ Idem, *Oratio catehetica magna*, XXXIV, P. G. XLV, col. 85AC.

⁵¹⁵ *Ibidem*, XL, P. G. XLV, col. 101D *apud* Diacon Constantin Voicu, „Problematica teologiei ...”, p. 245.

„... Evangheliile ne spun cine sunt cele trei persoane care dau naștere credincioșilor, ba li se dă și numele și întrucât nașterea aceasta se face în Treime: din Tată, din Fiu și din Duh Sfânt – căci așa stă scris (In. 3, 6) la Evangheliile despre Duhul: «ceea ce s-a născut din Duh, Duh este», iar Pavel spune că îi naște pe corinteni în Hristos (I Cor. 4, 13) și iarăși, Tatăl e Părintele tuturor (Efes. 4, 6) – de aceea să fie tare cu grijă și să judece înțelepțește cugetul ascultătorului ... când știe că în puterea voii lui stă să aleagă ca izvor al vieții sale firea cea statornică și neschimbătoare”⁵¹⁶.

În Botez se înfăptuiește „un fel de întrupare tainică a lui Hristos în fiecare om care devine, prin urmare, el însuși fiu al lui Dumnezeu. Înfierarea dumnezeiască este o altă consecință a Botezului, înfiere împlinită prin încorporarea fiecărui om în trupul tainic al lui Hristos”⁵¹⁷.

Atunci când vorbește despre mijloacele prin care se săvârșește taina nașterii din nou, Sfântul Grigorie menționează „rugăciunile către Dumnezeu, invocarea harului ceresc, apa și credința”⁵¹⁸. „Iată, deci, cât de simplu începe viața creștină și cât de ușor se realizează: credință și apă, din care cea dintâi stă în puterea voinței noastre, iar cealaltă e strâns legată de viața omului. Pe de altă parte, însă, cât e de prețios și de bun lucrul ceea ce reiese din credință și apă, atât de prețios și de bun încât îi putem acorda atribute dumnezeiești!”⁵¹⁹

Arătând importanța Botezului, bunurile duhovnicești primite de cel botezat, dar mai ales faptul că omul este botezat în apă și în Duh Sfânt, Acesta sălășluindu-Se în cei ce au primit darul Lui, Sfântul Grigorie exclamă: „Căci mare este, fraților, mare este sfântul botez spre dobândirea bunurilor duhovnicești de către cei ce-l primesc cu frică. Pentru că din Duhul cel bogat și îmbelșugat curge pururea harul în cei ce-l primesc”⁵²⁰.

⁵¹⁶ Idem, *Oratio Catechetica Magna*, XXXIX, P. G. XLV, col. 100AB; PSB 30, p. 342.

⁵¹⁷ Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni ...*, p. 401.

⁵¹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio Catechetica Magna*, XXXIII, P. G. XLV, col. 84B.

⁵¹⁹ *Ibidem*, XXXVI, col. 92D-93A.

⁵²⁰ Tâlcuind acest scurt pasaj, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae precizează că Duhul Sfânt ni se dă la Botez și la Mirungere „nu ca să rămână ca un bun care face totul în acel moment, ci din El curge harul mereu. Dar sfântul Grigorie nu nesocotește nici colaborarea voinței omului prin împlinirea poruncilor. Curgerea continuă a harului și colaborarea mereu sporită a omului sunt ca dialogul unei iubiri mereu sporite între Dumnezeu și om”. (notă explicativă nr. 13, PSB, vol. 29, p. 458)

De acest har umplându-se, sfinții apostoli au arătat Bisericilor lui Hristos, rodurile plinătății și ale adevăririi. Acest Duh rămâne sălășluit în cei ce au primit darul Lui, împreună-lucrător, după măsura credinței fiecăruia din cei ce s-au împărtășit de El, zidind în fiecare binele spre sânguința sufletului în faptele credinței, după cuvântul Domnului, Care zice că cel ce a primit talantul l-a primit spre lucrarea a ceea ce i s-a dat (Lc. 19, 13), adică harul Sfântului Duh i s-a dat fiecăruia, spre sporirea și creșterea lui. Căci sufletul care s-a născut din nou prin puterea lui Dumnezeu trebuie să crească până la măsura vârstei duhovnicești în Duhul, adăpat neîncetat cu sudoarea virtuții și cu dărnicia harului. Pentru că, precum firea trupului pruncului nou născut nu rămâne în vârstă fragedă, ci hrănit cu mâncările trebuitoare sufletului, după legea firii, înaintează spre măsura ce-i este rânduită, așa se cuvine și sufletului născut de curând. Împărtășirea de Duhul, nimicind boala intrată prin neascultare, reînnoiește vechea frumusețe a firii⁵²¹.

Prin rugăciune și invocarea puterii dumnezeiești săvârșită deasupra apei, ea „devine izvor de viață pentru cei inițiați”⁵²². Sunt și unii – pe care Sfântul Grigorie îi numește „vrăjmași” – care vor și o dovadă că Dumnezeu e prezent la invocarea de sfințire a apei. Dovada că puterea ce ni s-a arătat nouă în trup e cu adevărat dumnezeiască „reiese în chip logic din cele ce afirmăm. Demonstrând divinitatea celui ce ni s-a arătat în trup și care și-a definit natura prin faptele pe care le-a săvârșit pe pământ, am demonstrat totodată și prezența Lui la fiecare invocare ce I se face. Căci după cum fiecare lucru își are specificul său, care îi caracterizează firea, tot așa și specificul deosebit al naturii divine e adevărul. Or, Mântuitorul Hristos a făgăduit că va fi prezent de fiecare dată când doi sau trei îl vor chema, că se va afla în mijlocul celor ce vor crede în El (Mt. 7, 7; In. 14, 13, 15, 7), că în ei va rămâne (Mt. 18, 20, 28) și sălaş la ei va face (In. 14, 23). De altfel, nici nu avem nevoie de altă dovadă că Dumnezeu e de față la astfel de rânduieli divine, după ce odată ne-am câștigat, pe urma rânduielilor Sale, convingerea că El e Dumnezeu și când știm că însușirea

⁵²¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu (a vieții) și despre nevoința cea adevărată*, PSB, vol. 29, p. 458.

⁵²² Idem, *Oratio Catechetica Magna*, XXXIII, P. G. XLV, col. 84B.

Dumnezeirii e de a nu avea nimic comun cu minciuna și când nu ne îndoim că legată de făgăduința nemincinoasă e totdeauna siguranța reală a ceea ce El a făgăduit”⁵²³. Faptul că invocarea prin rugăciune se săvârșește înainte de împărtășirea harului, „e mai mult decât o dovadă că ceea ce se săvârșește se și îndeplinește de Însuși Dumnezeu. (...)

După cum cei ce se roagă lui Dumnezeu să răsară peste ei soarele (Mt. 5, 45), nu slăbesc cu nimic acest fenomen care are loc orice s-ar întâmpla, dar pentru aceasta nimănui nu-i trece prin cap să spună că râvna rugătorilor n-ar avea rost când, și fără ruga lor, ceea ce cer se întâmplă, tot așa stau lucrurile și cu cei convinși că, potrivit făgăduinței ce li s-a făcut, harul într-adevăr se dă așa cum s-a făgăduit celor înnoiți prin Taina Botezului și anume ori li se împărtășește o creștere de har ori măcar nu-l pierd pe ce-l ce l-au primit. În orice caz, prezența harului o dovedește divinitatea Celui ce a făcut făgăduința (Ps. 138, 2; Lc. 24, 49), iar mărturia acestei divinități o constituie minunile Sale. De aceea, nu există nicio îndoială că Dumnezeu e de față în Taina aceasta”⁵²⁴.

IV.2.1. Cufundarea de trei ori în apa Botezului, în numele Sfintei Treimi

Prin întreita cufundare în apă sfințită, în numele Sfintei Treimi, se împărtășește sufletului harul iertării păcatelor iar cel ce primește Botezul devine membru al Bisericii.

Botezul este simbolul morții față de păcat și al învierii la o viață nouă de har și de adevăr. Prin botez se imită simbolic îngroparea lui Hristos, pentru că trupurile celor care se botează sunt ca îngropate în apă. Sfântul Grigorie spune că: „nimeni nu se face părtaș de slava lui Dumnezeu, dacă nu s-a făcut mai întâi de un chip cu El în asemănarea morții”⁵²⁵; nu este posibilă conviețuirea cu Hristos la cel ce nu s-a

⁵²³ *Ibidem*, XXXIV, P. G. XLV, col. 85AB; PSB 30, p. 333.

⁵²⁴ *Ibidem*, XXXIV, col. 85CD; PSB 30, p. 333-334.

⁵²⁵ Οὐδεὶς δὲ γίνεταί χοινωνός τῆς Θεοῦ δόξης, μὴ συμμορφούμεως πρῶτον τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου (*In Canticum canticorum*, IX, P. G. XLIV, col. 976C); a se vedea Magistrand N. V. Stănescu, „Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa”, în *ST*, Anul X (1958), Nr. 1-2, p. 17.

strămutat prin smirna morții la dumnezeirea tămâiei⁵²⁶. Prin urmare, la botez (are loc) simbolic lepădarea de faptele trupului, după spusa Apostolului, care zice: „Ați fost tăiați împrejur cu o tăiere nefăcută de mână, (care constă) în dezbrăcarea de trupul păcatului; cu tăierea împrejur a lui Hristos, întrucât v-ați îngropat împreună cu El în botez”. (Col. 2, 11-12). Botezul este tip al morții și a învierii Domnului Hristos pentru mântuirea întregii lumi⁵²⁷. „Cunoaștem – spune Sfântul Grigorie – patru elemente din care a fost constituită lumea. Acestea sunt cunoscute de toată lumea fără să le mai dăm numele ... Într-adevăr, Dumnezeu este Mântuitorul nostru Care împlinind iconomia mântuirii noastre, a intrat într-unul din cele patru elemente, anume în pământ, pentru ca de aici să facă să se ridice viața. Primind Botezul în vederea urmării Domnului nostru, Dascălul și Călăuza, noi nu ne îngropăm în pământ (pentru că acesta acoperă pe cel care este cu adevărat mort, ca să acopere boala și stricăciunea naturii noastre), ci apropiindu-ne de apă, element înrudit cu pământul, ne acoperim pe noi înșine cu ea, după cum a făcut-o și Domnul în pământ; și făcând aceasta de trei ori, închipuim bucuria învierii cea după trei zile; și noi facem aceasta, nu primind în liniște Taina, ci invocând cele trei Ipostasuri în care am crezut, în care nădăjduim și de care depinde faptul că existăm acum și faptul că vom fi și după aceea”⁵²⁸.

Prin afundarea candidatului la Botez sau a catehumenului de trei ori în apă și ridicarea iar din apă, imităm înmormântarea mântuitoare și învierea săvârșită a treia zi⁵²⁹: „Întrucât, deci, moartea Îndrumătorului nostru s-a făcut, potrivit firii comune, în sânul

⁵²⁶ *In Canticum canticorum*, VIII, P. G. XLIV, col. 944C.

⁵²⁷ „De aceea, Domnul, Iconomul vieții noastre, ne-a lăsat ca testament botezul, care este tip al morții și al vieții. Chipul morții este apa (care ne acoperă), iar arvuna vieții ne-o dă Duhul”. (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, cap. 15, Studiu introductiv, traducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, PSB, vol. 12, Editura IBMBOR, București, 1988, p. 49).

⁵²⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Botez*, P. G. XLVI, col. 585ABC. Sfânta Treime, natură necreată, mărturisită și invocată în Botez, devine călăuză a vieții reînnoite prin nașterea duhovnicească. (A se vedea Idem, *Marele cuvânt catehetic*, cap. XXXIX, P. G. XLV, col. 100B) și Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, p. 399; Sfântul Grigorie de Nyssa mai prezintă Botezul ca reactivare simbolică a morții reale și a învierii lui Hristos și în opera *La lumina divină*, P. G. XLVI, col. 585AB.

⁵²⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio catehetica magna*, XXXV, P. G. XLV, col. 89C.

pământului, tot așa și imitarea de către noi a acestei morți se face în mod simbolic prin elementul înrudit, prin apă. Și, după cum Omul cel de sus (Hristos) care a luat asupra-Și moartea, s-a întors iarăși la viață după o zăcere de trei zile în pământ, tot așa toți care suntem acum uniți cu El prin aceeași fire a trupului, dacă ne punem ca țintă a existenței dobândirea vieții adevărate, reproducem, prin turnarea peste noi a apei în locul pământului și prin întreita scufundare în acest element, harul dobândit prin învierea cea de a treia zi⁵³⁰. Continuând ideea, Sfântul Grigorie scrie: „... de aceea ne afundăm de trei ori în apă și ne ridicăm de fiecare dată în sus, închipuind prin afundare și ridicare îngroparea cea mântuitoare și învierea cea de a treia zi, gândindu-ne la Stăpânul lumii că, după cum El, după ce S-a afundat în pământ ca și noi în apă, și de El a depins să Se ridice iarăși de acolo într-o preamărire pe care numai El o putea avea, tot așa, de noi depinde a avea la îndemână apă, a ne afunda în ea și a ieși de acolo curățiți”⁵³¹. Se nimicește prin imaginea înecării răutatea „ce s-a încuibat în firea noastră – desigur nu o nimicire completă, ci o întrerupere a continuării ei”⁵³².

IV.2.2. În apa baptismală este înecată viața păcătoasă a omului

În Exodul mântuirii creștine prin Taina Botezului și a Euharistiei, trecerea Mării Roșii, în care urmăritorii – slujitorii lui Faraon sunt înecați, preînchipuie sau simbolizează botezul, firea apei prin toiagul cel călăuzitor al credinței și prin harul luminos făcându-se dătătoare de viață celor ce caută scăparea în ea, căci primitorul Botezului este izbăvit de robia păcatului și stăpânitorul răutății este înecat în apa baptismală. Ieșirea din Egipt, prin Moise, a prefigurat mântuirea prin Iisus Hristos. Apa mării închipuia curățirea, iar norul sfințirea dobândită prin botezul creștin și prezența Duhului Sfânt. Apa baptismală distruge o viață – a „omului egiptean” sau, altfel spus, viața păcătoasă a omului, pentru a pune începutul unei vieți total reînnoite,

⁵³⁰ *Ibidem*, XXXV, col. 88CD; PSB 30, p. 335.

⁵³¹ *Ibidem*, XXXV, col. 89C.

⁵³² *Ibidem*, XXXV, col. 89B.

a unei vieți noi în Hristos Domnul⁵³³. Poporul închipuie pe fiecare credincios, stânca – pe Hristos și mana – hrana cerească⁵³⁴; armata Faraonului cu multitudinea de arme simbolizează patimile sufletului care robesc omul; acesta trebuie să le treacă prin apa sfințită a Botezului și nu mai trebuie să le întrețină odată ce a fost scos și a ieșit de sub tirania lor. În acest sens, și Sfântul Vasile cel Mare – fratele Sfântului Grigorie al Nyssei – exclamă: „Cum a preînchipuit marea botezul? Prin faptul că a separat (pe israeliți) de faraon, după cum baia aceasta (separă) de tirania diavolului. Aceea ucidea în (valurile) ei pe dușman, în această (baie) este ucisă dușmânia noastră, cea către Dumnezeu. Din aceea, poporul (Israel) a ieșit nevătămat; din apa (botezului) noi ne ridicăm ca înviați din morți, mântuiți prin harul

⁵³³ Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 364B.

⁵³⁴ Despre aceasta din urmă, Sfântul Grigorie oferă destul de multe amănunte: „Căci se porni să plouă hrană ca o rouă din cer și nu de pe pământ, cum se întâmplă după legea firii. Roua aceasta cădea peste ei (israeliți) dimineața, dar apoi ea se făcea hrană pentru cei ce o primeau. Fiindcă ceea ce se revărsa nu se prefăcea în picături de apă, cum se întâmplă de obicei cu roua, ci în loc de picături de apă se revărsa un fel de boabe de cristale, care în agricultură se cheamă coliantru, sau grăunțe de formă rotundă, al căror gust se aseamănă cu cel al mierii. Acestei minuni i se adaugă și o alta: ieșind toți la culesul ei, măcar că erau de felurite vârste și puteri, niciunul nu aduna mai puțin decât celălalt, potrivit deosebirii de putere, ci pe măsura trebuinței fiecăruia, încât nici cel mai puternic să nu aibă mai mult și nici celui slab să nu i se micșoreze partea, ci să fie tuturor egală. În legătură cu aceasta, istoria mai vorbește despre o minune: că adunând fiecare pentru o zi, nu punea deoparte nimic pentru ziua următoare. Iar celui ce din zgârcenie își pune la o parte ceva din hrana adunată, ceea ce pune de o parte i se făcea fără folos pentru hrană, prefăcându-se în viermi. Se mai adaugă și altceva minunat în istoria despre această hrană: dintre zilele săptămânii, una, dintr-o rațiune tainică, era cinstită cu nelucrarea. De aceea în ziua premergătoare acesteia, deși căderea din cer avea loc ca și în celelalte zile, iar sânguința adunătorilor era egală, ceea ce se aduna se afla în cantitate îndoită față de măsura obișnuită. Aceasta, ca să nu aibă niciun motiv de a dezlega legea nelucrării din trebuința hranei. În aceasta se arată și mai mult puterea dumnezeiască, întrucât în celelalte zile prisosul se strica, și numai în ajunul Sâmbetei (căci acesta era numele zilei nelucrătoare) ceea ce era pus de o parte rămânea nestricat, în așa fel că nu se vedea să fie cu ceva mai veche decât hrana proaspătă (Ieș. 16)”. (Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 312D-313AB; PSB 29, p. 30); „... nemai-rămânându-le acestora nici o hrană străină, pe care o adunaseră în Egipt, le curge o hrană de sus, care e în același timp de multe feluri și de un singur fel. Căci la vedere e de un singur fel, dar însușirea ei este de multe feluri, făcându-i-se fiecăruia potrivit cu dorința lui”. (Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 368B)

celui care ne-a chemat”⁵³⁵. În același cuget, Sfântul Ambrozie, referindu-se la aceași idee și același simbolism, precizează: „în acea trecere a evreilor (prin Marea Roșie), în care egiptenii au pierit, iar evreii au scăpat, a fost anticipată încă de pe atunci închipuirea Sfântului Botez. Căci, ce altceva învățăm zilnic în această taină, decât că vina este luată de ape și că greșeala se șterge cu ele, însă evlavia și nevinovăția rămân pururi ocrotite? Ai auzit că părinții noștri au fost sub nor, și (încă) sub un nor bun, care le-a stins focul patimilor trupești. Norul cel bun umbrește pe cei care îi cercetează Duhul Sfânt; în cele din urmă s-a coborât peste Fecioara Maria «și puterea Celui Preaînalt a umbrit-o pe ea» (Lc. 1, 35), când a zămislit pe Răscumpărătorul neamului omenesc. Și acea minune a fost făcută de Moise în chip figurat. Așadar, dacă Duhul a fost în figură (atunci) nu este în adevăr, fiindcă Scriptura îți spune: «Că legea prin Moise a fost dată, dar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos» (In. 1, 17).

La Mera era o apă tare amară: Moise a aruncat un lemn în ea și s-a făcut dulce (Ieș. 15, 23-25). Firește, fără semnul crucii Domnului apa nu era de niciun folos pentru mântuirea ce avea să vie: dar după ce a fost sfințită prin taina crucii mântuitoare, atunci a devenit bună pentru baia duhovnicească și pentru paharul mântuirii. Așadar, precum Moise, adică proorocul, a aruncat lemnul în acel izvor, tot așa preotul aruncă în această fântână baptismală semnul crucii Domnului și apa se face dulce (potrivită) pentru har”⁵³⁶.

Moartea față de păcat, săvârșită substanțial în botez, se prelungește în viața duhovnicească prin efortul ascetic al despătimirii sau al purificării sufletului de patimi. Cei care merg la Botez trebuie să omoare în apă toate patimile (viciile) care se luptă cu ei; rămășițele răutății nu trebuie amestecate cu viața următoare, adică viața cea nouă; după cum lepădarea obișnuinței păcatului, prin pocăință, este începutul unei vieți noi, tot așa trebuie să ne îngropăm orice „egiptean” adică orice formă de păcat în baia mântuirii ca într-un adânc, ca într-un mormânt, și să ieșim singuri, fără să tragem sau să păstrăm în

⁵³⁵ Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, cap. 14, în PSB, vol. 12, p. 47.

⁵³⁶ Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre Sfintele Taine*, cap. III, 10-14, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, PSB, vol. 53, Editura IBMBOR, București, 1994, p. 11-12.

viața noastră nimic străin⁵³⁷. Deci, toți cei ce trec prin apa tainică și sfințită a Botezului, trebuie să omoare toată tabăra răutății în apă, și anume: „lăcomia, pofta desfrânată, cugetul răpitor, patima înfumurării și mândriei, pornirea mânioasă, furia, pizma, bârfirea, toate acestea și cele asemenea. Deoarece aceste patimi obișnuiesc să urmeze firii noastre, trebuie să le omorâm în apă”⁵³⁸. Apa e și stihie care aduce la viață, dar și una care îneacă. Este simbolul natural al vieții, pentru că nu există viață fără apă, dar este, de asemenea, simbolul distrugerii, al morții și al purificării, pentru că nu există curățenie fără ea. Când se unește puterea lui Dumnezeu cu ea pentru a naște pe cel ce crede în El la o viață nouă, ea devine apa botezului, însă când o lasă în lucrarea ei de-a îneca pe cineva, ea devine adânc pierzător. Ea în general „îneacă tot ce e rău. Răul nu poate propăși în ea. Dacă cel ce intră în ea e întreg rău, lipsit de credință, îl îneacă întreg. Dacă prin credință se prinde de Dumnezeu, el se ridică din ea ca germenul întărit al vieții celei noi, care a început să încolțească în el prin credință”⁵³⁹.

Patrologul Jean Laporte, referindu-se la mistagogia cărții biblice a Ieșirii, subliniază că aceasta „nu se termină cu Botezul și cu inițierea în Euharistie, ci ne conduce în deșert ca să ne pregătim să rezistăm ispitelor și să ne continuăm pelerinajul către perfecțiunea vieții cerești. În itinerariul sufletului, după cum apare la Origen și alții, de exemplu în experiența monastică, ispita diavolească nu apare la începutul convertirii, ci mai târziu, după angajamentul creștin al Botezului”⁵⁴⁰.

IV.2.3. Omul – chip (εἰχών) al lui Dumnezeu, cu menirea de a deveni asemenea cu Dumnezeu

În concepția Sfântului Grigorie al Nyssei și, în general, a întregii literaturi patristice, toți oamenii sunt creați după chipul lui Dumnezeu, dar la asemănare ajung numai sfinții, cei care cooperează cu Dumnezeu, deci, asemănarea este rezultatul cooperării dintre chip și har. În gândirea patristică, chipul este asemănarea în potență, iar

⁵³⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 362AB și 813AB.

⁵³⁸ *Ibidem*, P. G. XLIV, col. 364A.

⁵³⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, notă explicativă nr. 31, PSB, vol. 29, p. 62.

⁵⁴⁰ Jean Laporte, *Părinții Greci ai Bisericii*, traducere din limba franceză de Stanca Pavai, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2009, p. 184.

asemănarea este chipul împlinit. Prin termenul „chip” se arată ceea ce este omul de la creație, iar prin „asemănare” se arată ceea ce este omul în potență, ceea ce trebuie să devină. Omul este creat după chipul lui Dumnezeu ce are menirea să devină asemenea cu Dumnezeu. Chipul îl avem încă din momentul creației, iar asemănarea o dobândim cu timpul, prin realizarea acestui chip. Sfinții Părinți au făcut diferența dintre proiect și realizare și au precizat: chipul este dat, iar asemănarea se dobândește. Chipul este capacitatea omului de a sta în relație personală cu Dumnezeu, iar asemănarea este purtarea prezenței lui Dumnezeu de către om. „Chipul nu este chip – precizează Sfântul Grigorie – decât în măsura în care posedă toate atributele Modelului său”⁵⁴¹.

Ființele umane au fost create după chipul lui Dumnezeu (Fac. 1, 26-27). Prin chip, omul este un vizavi al lui Dumnezeu, un partener de comuniune, dar prin asemănare, Dumnezeu devine interior omului, sfințenia omului fiind astfel însăși prezența lui Dumnezeu în el. Asemănarea cu Dumnezeu înseamnă interiorizarea lui Dumnezeu, prin Duhul Sfânt.

Ființa umană este considerată, de către teologia patristică, a fi „chip și asemănare a lui Dumnezeu”⁵⁴². Aceste două fațete nu sunt total distincte. Asemănarea este stadiul final al îndumnezeirii, dar nu numai aceasta, ci este și întreaga cale de-a lungul căreia se dezvoltă chipul prin mijlocirea voinței umane stimulată și asistată de slava lui Dumnezeu.

Dacă „chipul nu ține legătura cu Prototipul, nu se transfigurează, ci se desfigurează, se înrăiește, se strică, se alterează, se întunecă. Chipul este baza comuniunii, este calitatea de persoană, iar asemănarea este realizarea comuniunii”⁵⁴³. Singura deosebire „pe care o observăm între divin și ceea ce îi seamănă, constă în aceea că dumnezeiescul este necreat, în vreme ce omenescul este prin creație”⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre hominis opificio*, P. G. XLIV, col. 185D.

⁵⁴² John D. Zizioulas, *Being As Communion*, Darton, Longman and Todd, London, 1985, p. 50.

⁵⁴³ ÎPS Dr. Daniel Ciobotea, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Curs de Teologie Dogmatică*, mss.

⁵⁴⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Hexaemeron*, P. G. XLIV, col. 84C.

Sfântul Grigorie de Nyssa vede importanța omului prin faptul că în Cartea Facerii, după ce omul a fost creat, se spune: „... și a văzut Dumnezeu că toate erau foarte bune”. (Fac. 1, 31) și nu numai bune, cum se constatare la celelalte făpturi de mai înainte”⁵⁴⁵. Pentru aceasta, „Sfântul Grigorie de Nyssa zice că omul este un Dumnezeu creat, omul este un Dumnezeu prin har. Dintre toate făpturile, omul singur este creat după chipul lui Dumnezeu”⁵⁴⁶. Dumnezeu „... ne-a făcut părtași la însăși podoaba firii Sale atunci când a pus în noi chipul Său”⁵⁴⁷. Chipul lui Dumnezeu în om arată vocația omului pentru nemurire; prin păcate, omul a devenit muritor, iar prin Învierea lui Hristos se restaurează deplin chipul, mai întâi în suflet și apoi în trup. Făcând referire la bunătățile de care a fost lipsită firea noastră, Sfântul Grigorie, enumerându-le, scrie: libertatea, puritatea, fericirea, deschiderea cu care privea fața lui Dumnezeu, iubirea, îndepărtarea de orice rău, dreptatea în judecata morală, viața, rațiunea, înțelepciunea, mintea clară care înțelegea fără niciun voal etc⁵⁴⁸.

În concepția Sfântului Grigorie al Nyssei, chipul nu stă într-o anumită parte a naturii umane, ci omul întreg este chipul lui Dumnezeu. Sfântul Părinte subliniază că, chiar și în exteriorul său, omul trebuie să arate că a fost creat după chipul lui Dumnezeu și că are însușirile necesare de-a se face asemenea cu Dumnezeu⁵⁴⁹.

Omul după chip e pentru Sfântul Grigorie ceea ce omul e prin natură. Chipul cuprinde „atât ceea ce noi numim viața intelectuală (νοῦς), cât și viața duhovnicească (πνεῦμα); ansamblul acestor realități constituie natura, căreia i se opune viața animală (ψυχή) care e adăugată. Deci, observăm că această noțiune de natură are un obiect diferit de acela pe care îl desemnează ea în teologia occidentală. Pentru aceasta, natura cuprinde viața animală și viața intelectuală și e opusă «vieții duhovnicești», care e supraadăugată. Pentru Grigorie,

⁵⁴⁵ *Ibidem*, col. 91AB.

⁵⁴⁶ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 806CD; a se vedea și Ierom. Magistr. Nestor Vornicescu, „Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare”, în *ST*, Anul VIII (1956), Nr. 9-10, p. 587.

⁵⁴⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, IX, P. G. XLIV, col. 149B.

⁵⁴⁸ Preot Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura IBMBOR, București, 1996, p. 141.

⁵⁴⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre hominis opificio*, P. G. XLIV, col. 133D și 136C.

din contra, natura cuprinde viața intelectuală și viața duhovnicească – și e adăugată viața animală (după cădere). Aceasta explică cum grecii pot zice că omul e bun prin natură, fără să fie chestiunea de naturalism, că e unit prin fire cu Dumnezeu, fără să fie panteism, cum bine a remarcat M. Lot. Borodine⁵⁵⁰.

Sfântul Grigorie de Nyssa, analizând *in extenso* problema chipului și a asemănării, precizează că natura umană este chipul viu care participă la demnitatea și numele Modelului; această demnitate stă în capacitatea de a fi stăpân prin virtute, în puritate sau candoare, în nepătimire și ferirea și îndepărtarea de orice rău, în fericirea nemuririi. Acestea sunt florile pe care Creatorul propriului Său chip le-a imprimat firii noastre la creație⁵⁵¹.

Omul e făcut după chipul lui Dumnezeu ca să oglindească pe Dumnezeu în el⁵⁵². Chipul lui Dumnezeu în om – εἰχών – este izvorul bogățiilor dumnezeiești, datorite omului de Creator încă din momentul creației și ansamblul tuturor elementelor care caracterizează dumnezeirea⁵⁵³. Chipul lui Dumnezeu în om constă în prezența tuturor bunurilor, tuturor bunătăților din ființa omului, în natura omească fiind „înnăscută tendința după bine”⁵⁵⁴. Chipul lui Dumnezeu în om constă „în puterile lui spirituale, în rațiune, în liberul arbitru, în sentiment, în demnitatea sa împăratească în univers, în simplitatea sufletului, în nemurirea lui, în puterea de a cunoaște pe Dumnezeu, de a se uni și de a trăi cu El”⁵⁵⁵.

Deci, dacă noi avem chipul lui Dumnezeu de la creație, asemănarea cu Dumnezeu o dobândim însă prin libera noastră alegere. Asemănarea cu Dumnezeu se realizează printr-o viață curată, prin îndepărtarea de patimi, înstrăinarea de orice rău și cultivarea virtuților, toate acestea nu fără ajutorul lui Dumnezeu. Altfel spus, asemănarea

⁵⁵⁰ Jean Daniélou, „Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient”, în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1943, p. 666, nota 1.

⁵⁵¹ Idem, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1944, p. 53.

⁵⁵² Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre hominis opificio*, P. G. XLIV, col. 136D.

⁵⁵³ *Ibidem*, col. 156A.

⁵⁵⁴ Idem, *De Beatitudinibus*, P. G. XLIV, col. 1249.

⁵⁵⁵ Ierom. Magistr. Nestor Vornicescu, „Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa ...”, p. 589.

cu Dumnezeu se face prin ajutorul divin și prin efort personal, fiind rodul sinergiei teandrice, adică a împreună lucrării lui Dumnezeu și a omului, pentru ca omul să devină Dumnezeu prin har. Această nobilă sinergie teandrică transpare prin excelență în Taina Botezului.

Harul lui Dumnezeu nu se dăruiește fără aportul omului, fără nevoințele acestuia: „Pentru aceea ne cere să alergăm și să stăruim cu tărie în nevoințe pentru că darul harului se măsoară cu ostenelele celui ce-l primește. Căci viața veșnică și veselia negrăită din ceruri o dăruiește harul Duhului, dar vrednicia de a primi darurile și de a se bucura de har o dă dragostea de ostenele a credinței. Unindu-se într-una fapta dreptății și harul Duhului, în sufletul în care se unesc, îl umplu pe acesta împreună de viața fericită. Iar despărțite una de alta, nu aduc sufletului niciun câștig. Căci harul lui Dumnezeu nu poate petrece în sufletele ce fug de mântuire, iar puterea virtuții omenești nu e îndestulătoare prin sine însăși ca să înalțe sufletele lipsite de har spre chipul vieții”⁵⁵⁶. Și tot acum face o precizare importantă: „să nu-și închipuie cineva că toată cununa îi vine prin ostenelele sale”⁵⁵⁷. În acest sens, Sfântul Grigorie ne sfătuiește să nu jertfim lui Dumnezeu cu zgârcenie (cu micime de suflet) laudele și rugăciunile, „nici să aducem Stăpânului orice la nimereală, ci să-I închinăm ceea ce este de căpetenie în suflet, mai bine zis însuși sufletul întreg, cu toată dragostea și hotărârea, ca, hrăniți pururea cu harul Duhului și primind puterea cea din Hristos, să alergăm ușor pe calea mântuirii, făcând ușoară și dulce nevoința pentru dreptate; făcând așa, Însuși Dumnezeu ne ajută în străduința ostenelelor și împlinește pentru noi faptele dreptății”⁵⁵⁸. Când oferim lui Dumnezeu totul, când ne dăm întreg sufletul nostru, și când prin aceasta primim în noi puterea Lui, se produce un schimb de putere între cei care se iubesc, noi dându-ne puterea cea mică a noastră, Hristos pe cea mare a Lui; astfel, nicio grijă de noi înșine și nicio slăbiciune nu ne îngreuiază nevoința sau lupta pentru faptele virtuții, care alcătuiesc dreptatea noastră. În însuși faptul de a da tot, e o mare putere⁵⁵⁹.

⁵⁵⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu (a vieții) și despre nevoința cea adevărată*, PSB 29, p. 459-460.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 459-460.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 476.

⁵⁵⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, notă explicativă nr. 41, p. 476.

Printr-o viață vrednică și fără de păcat ne facem, așadar, asemenea lui Dumnezeu, căci „Creatorul a dat vrednicie deosebită făpturii noastre prin aceea că, făcând-o după chipul Său, i-a oferit posibilitatea de a se face asemenea cu Sine, dăruindu-i și alte daruri”⁵⁶⁰. Asemănarea cu Dumnezeu – ὁμοίωσις – este desăvârșirea omului în virtuți, în bine, este exercitarea darurilor lui Dumnezeu avute în chip, este imitarea vieții dumnezeiești și naturii celei mai presus de fire, un perpetuu progres spiritual, în virtute, în desăvârșire; este o neîntreruptă depășire de sine a omului: „Iar a se face asemenea cu Dumnezeu înseamnă a se face drept, evlavios, bun și cele asemenea. Cel ce întipărește în sine, pe cât îi este cu putință, în chip limpede trăsăturile acestora, se va muta fără osteneală și de la sine, de la viața pământească, la locurile cerești”⁵⁶¹. Asemănarea cu Dumnezeu constă în faptul că omul reproduce într-o anumită măsură pe Dumnezeu. „Dacă cineva imită în viața sa – zice Sfântul Grigorie de Nyssa –, însușirile naturii divine, se preface într-un anumit fel în ceea ce acea imitare imprimă asupra ființei sale ... Prin schimbarea vieții noastre, noi ne înălțăm la conștiința asemănării noastre cu Dumnezeu. Cine se apropie de binefăcător să fie însuși binefăcător. Cine se apropie de cel bun, să fie bun, cine se apropie de cel drept, însuși să fie drept. Numai un îndurător să se apropie de cel prea îndurat și numai un prieten al oamenilor, de cel iubitor de oameni”⁵⁶². Când omul este lipsit de patimi, de orice rău și plin de virtuți are în el pe Dumnezeu, este asemenea cu Dumnezeu. „Omul devine asemenea cu Dumnezeu prin virtuți”⁵⁶³.

Dumnezeu Care ne-a dat puterea să devenim asemenea cu El, ne-a lăsat ca să fim lucrătorii asemănării noastre cu El. Chipul ajunge la desăvârșire, când firea omenească devine asemenea firii lui Dumnezeu, când dobândește participarea întreagă la bunurile necreate. „Fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel din ceruri desăvârșit este” (Mt. 5, 48). Asemănarea cu Dumnezeu, desăvârșirea sau îndumnezeirea nu înseamnă identificarea cu Dumnezeu, ci un act de participare la attributele lui Dumnezeu pe măsura firii noastre create. În

⁵⁶⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, IX, P. G. XLIV, col. 149B.

⁵⁶¹ Idem, *De Oratione Dominica*, II, P. G. XLIV, col. 1145B.

⁵⁶² Idem, *De anima et resurrectione*, P. G. XLIV, col. 89AB și 93BC.

⁵⁶³ Idem, *De virginitate*, P. G. XLVI, col. 372CB.

acest sens, paradigmatici pentru noi sunt sfinții. Și Dumnezeu voiește ca toți oamenii să devină sfinți, toți să devină asemenea cu El, căci toți sunt zidiți după chipul Său. „Chipul lui Dumnezeu îl avem în noi din natură, însoțindu-ne în continuu; asemănarea, însă, ne este pusă la îndemână de libera noastră voință, nu este un lucru format în noi deodată, ci se formează cu timpul prin faptele noastre. Chipul lui Dumnezeu este în fiecare om, dar asemănarea aparține numai celor care vor să și-o însușească”⁵⁶⁴.

IV.2.4. Prin Botez, se reface chipul lui Dumnezeu din om și se realizează asemănarea. Cel botezat dezbracă „hainele de piele” și se îmbracă în Hristos

Firea omenească a fost făcută la început „chip al luminii adevărate, fiind asemenea cu frumusețea arhetipică (de model)”⁵⁶⁵. Însă, după cădere, cu ajutorul harului, se poate reface chipul lui Dumnezeu din om, așa cum subliniază Sfântul Grigorie de Nyssa⁵⁶⁶.

Așa cum am subliniat și mai sus, prin binecuvântarea lui Dumnezeu, omul fusese într-o stare cu adevărat înaltă și măreață, căci a fost pus să stăpânească pământul (Fac. 1, 28-30) și toate cele ce cuprinde acesta, era frumos la chip căci era asemănarea frumuseții celei dintâi, firea lui era slobodă de pătimire, neatinsă de patimi, omul fiind creat după chipul Celui neprihănit, care nu cunoaște pătimirea, deschis la suflet și încrezător, ca unul care singur a avut bucuria și desfătarea să vadă pe Dumnezeu față către față”⁵⁶⁷. Asemănarea cu Dumnezeu i-a fost dată omului numai ca o înclinare, în potență, însă înfăptuirea ei, așa cum există în intenția lui Dumnezeu, nu se putea realiza decât prin propria autodeterminare liberă a omului însuși⁵⁶⁸. Harul botezului ne aduce două lucruri: întâi se înnoiesc și se luminează trăsăturile chipului și apoi lucrează împreună cu noi asemenea. După botez, harul începe împreună cu omul să zugrăvească peste

⁵⁶⁴ Ierom. Magistr. Nestor Vornicescu, *op. cit.*, p. 594.

⁵⁶⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, II, P. G. XLIV, col. 793B.

⁵⁶⁶ Idem, *De hominis opificio*, P. G. XLIV, col. 193D.

⁵⁶⁷ Idem, *Oratio catehetica magna*, VI, P. G. XLV, col. 29B.

⁵⁶⁸ Diacon magistrand Constantin Voicu, „Probleme dogmatice ...”, p. 219.

chip asemănarea cu Dumnezeu. Botezul este descoperirea chipului și reaprinderea dorului după Dumnezeu. Apa botezului curăță chipul lui Dumnezeu din noi și ne dă puterea să realizăm asemănarea cu Dumnezeu, se spală toată fărădelegea și se sădește în suflet dorința de mai bine. Prin botez, primim din nou pe Dumnezeu în noi. În inima noastră, în omul cel dinlăuntru, tronează ca într-o Sfântă a Sfintelor, începând de la botez, în chip ascuns, Hristos, pentru a se face tot mai arătat, și noi înșine trebuie să arătăm pe Cel ce ne-a renăscut⁵⁶⁹. Prin Botez, este refăcută natura omului, „din stricăcioasă spre nestricăcioasă, reînnoindu-se din omul cel vechi, spre chipul celui ce l-a creat la început în chip deiform”⁵⁷⁰.

Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește și de dezbrăcarea naturii umane de „tunicile de piele”. După ce protopărinții au căzut în păcat și s-a rupt comuniunea cu Dumnezeu⁵⁷¹, ei au fost dezbrăcați de fericierea dumnezeiască și s-au îmbrăcat în „tunici de piele”, adică trăsăturile vieții animalice, care erau străine firii umane la început⁵⁷², ajungând astfel, de la asemănarea cu Dumnezeu, la asemănarea cu animalele, la felul lor de viață. „... Dumnezeu le-a dat primilor oameni să poarte *haine de piele*. Dar mie mi se pare că în înțelesul povestirii nu-i vorba numai de piei obișnuite. Căci ce fel de animale au putut fi sugrumate și despuiate pentru a li se da o astfel de întrebuințare? Or, întrucât orice piele luată odată de pe animal e moartă, sunt absolut sigur că prin această condiție muritoare rezervată doar animalelor necuvântătoare, a fost dată mai târziu omului, din grijă și prevedere, capacitatea de a muri. Sigur, însă, că moartea nu a fost dată omului pe vecie, căci doar haina se îmbracă numai pe dinafară, aducând, la nevoie, folos trupului, dar nefiind inerentă firii sale.

Așadar, moartea a fost împrumutată din lumea celor necuvântătoare, sigur, cu un anumit rost, ca să îmbrace firea omenească ce fusese, de altfel, zidită ca să nu moară. Ea învăluie numai exteriorul omului, nu și interiorul lui, cuprinde numai partea sensibilă din om, dar nu se atinge de chipul dumnezeiesc din el. E drept că trupul se destramă pe încetul, dar nu se nimicește, căci nimicirea e tocmai

⁵⁶⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, XL, P. G. XLV, col. 104B; vezi și Ierom. Nestor Vornicescu, *op. cit.*, p. 600.

⁵⁷⁰ Idem, *Contra Eunomium*, II, P. G. XLV, col. 468C.

⁵⁷¹ Idem, *De infantibus præmature abreptis*, P. G. XLVI, col. 176C.

⁵⁷² Ierom. Magistr. Nestor Vornicescu, *op. cit.*, p. 596-597.

trecerea în neexistență, câtă vreme destrămarea e numai o împrăștiere, respectiv, o reîntoarcere a trupului la stihiiile pământene din care fusese luat. Iar ceea ce se află în această stare, nu se pierde, cu toate că așa ceva trece dincolo de înțelegerea noastră simțuală”⁵⁷³.

Prin Botez, „ne dezbrăcăm de tunicile din piele și ne îmbrăcăm în Hristos”⁵⁷⁴. Sfântul Grigorie afirmă că dezbrăcarea tunicilor din piele se produce prin Botez, ritualul în sine al Tainei arătând limpede această noțiune simbolică prin care catehumenul renunță la vechile haine și, după Botez, se îmbracă în hainele albe, luminoase, ce simbolizează lumina și starea de curăție în care s-a îmbrăcat: „Tu ești în afara paradisiului, catehumenule, împărtășești exilul lui Adam, întâiul nostru părinte ... Acum poarta se deschide. Dezbracă-te de omul vechi ca de o haină murdară. Primește veșmintele curăției pe care Hristos ți le oferă”⁵⁷⁵. De aici completitudinea simbolică a tunicilor din piele în explicitarea baptismală: „tunicile abandonate de catehumen la Botez semnifică direct carnea ca purtătoare a pasiunii, dar și omul vechi din scrierile pauline”⁵⁷⁶.

Hainele sau tunicile de piele sunt imaginea condiției umane decăzute, deosebite de condiția naturii umane creată după chipul lui Dumnezeu⁵⁷⁷. Prin botez, credinciosul se dezbracă de hainele de piele și primește veșminte noi, luminoase. Chipul este eliberat de tirania patimilor și redobândește frumusețea cea dintâi, originară, frumusețe ce a fost pierdută prin păcat. Apoi, inteligența îi este străbătută de un foc purificator care îi redă posibilitatea înțelegerii duhovnicești a realităților și capacitatea deschiderii către adevărul revelat. Hristos luminează inteligența de iluziile naturale și transformă astfel structura sa.

Rezumând, subliniem că prin Botez, chipul „își redobândește puterea de a se crea liber și lipsit de necesitate, de a-și realiza adevărata sa natură, structurată pe libertate”⁵⁷⁸. În opera *In Canticum canticorum*, Sfântul Grigorie descrie acest progres neîncetat al sufletului,

⁵⁷³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio Catechetica Magna*, VIII, P. G. XLV, col. 33C-33D; PSB 30, p. 301-302.

⁵⁷⁴ Idem, *In Canticum canticorum*, XXXII, P. G. XLIV, col. 1004D.

⁵⁷⁵ Idem, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, 420C.

⁵⁷⁶ Pr. Dr. Ștefan Florea, *Spiritualitate ...*, p. 290.

⁵⁷⁷ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 148.

⁵⁷⁸ Magistrand Popescu Dumitru, „Problema «chipului» din om după Sfântul Grigorie de Nyssa”, în *GB*, Anul XX (1961), Nr. 3-4, p. 351.

sub chipul miresei ce „a îmbrăcat pe Hristos”⁵⁷⁹. Nașterea prin Botez înseamnă „reconstituirea naturii umane, înnobilarea elementelor care o compun, pentru că ele se înfăptuiesc prin unirea cu Hristos”⁵⁸⁰.

IV.2.5. Botezul nu ne oferă îndumnezeirea finală, ci ne deschide calea spre ea

Viața creștină trebuie să fie o cultivare și o rodire permanentă a darurilor Duhului Sfânt primite în mod tainic la Botez, când cel nou botezat a fost uns de către preot cu Sfântul și Marele Mir, spunând: «pecetea darurilor Duhului Sfânt». Prin credință și prin harul Sfântului Duh sălășluit de la Botez în lăuntrul omului, Hristos sălășluiește în inimile celor botezați (Efes. 3, 17-18), pregătindu-i pentru învierea cea de obște și pentru viața veșnică (Rom. 6, 22-23; In. 6, 40 și 47).

Precum am observat și în capitolele anterioare, Sfântul Grigorie al Nyssei subliniază că cel care a trecut prin apă, ieșind din ea, trebuie să scoată sau să lepede odată cu sine din ea și patimile de mai înainte. Prin primirea harului dumnezeiesc în noi este absolut necesar să se producă o schimbare și în viața noastră, căci „ce altceva este să fii creștin, dacă nu să te faci asemenea cu Dumnezeu, atât cât este cu putință naturii noastre omenești? Pentru aceasta, fiindcă ai primit să fii creștin, străduiește-te ca să te faci asemenea cu Dumnezeu: îmbracă-te în Hristos”⁵⁸¹. Harul primit la Botez devine lucrător doar în măsura împlinirii poruncilor sfinte și primitorul trebuie să se angajeze și în stăruința pentru sporirea harului, darurile Botezului trebuind cultivate și desăvârșite prin voința liberă a omului.

Botezul a curățit caracterul de păcat al poftelor noastre obișnuite cu păcatul, dar ne-a lăsat nouă dezrădăcinarea totală a ei, în mod treptat, lucru pentru care am primit puterea la Botez, prin sălășluirea lui Hristos în noi. Dumnezeu respectă libertatea omului, nu o violentează, și nici nu acționează în locul lui, subminându-i demnitatea și voința spre bine. Dumnezeu dăruiește harul Său doar în măsura în care omul voiește și își deschide sufletul spre a-l primi. Botezul ne dă

⁵⁷⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, IX, P. G. XLIV, col. 968C.

⁵⁸⁰ Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni ...*, p. 401.

⁵⁸¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 369BC.

toată puterea de a nu mai păcătui, însă nu ne ia libertatea care ne-ar face incapabili de păcat. Se cade „să întoarcem sporită comoara, pe care am primit-o când am venit pe lume. Și pentru că toți avem aceeași fire – chiar dacă nu avem la fel măsura darurilor ce ni s-au încredințat – toți trebuie să aducem Domnului, unul mai mult, altul mai puțin, pe potriva darurilor, sporul nostru. Nimeni să nu se descurajeze că trebuie să adauge și el ceva la comorile cerești, pe cât se poate, cât de puțin la ceea ce a primit. Căci așa se va împlini făgăduința celui ce a zis că pentru puțin, mult se va da, răsplătind cu cele cerești în locul celor pământești, cu cele veșnice în locul celor vremelnice”⁵⁸². Moartea față de păcat, săvârșită în Botez, se prelungește în viața duhovnicească prin efortul depus pentru despățimire și cultivarea virtuților, activând energiile divine așezate în suflet prin botez. Botezul nu ne oferă desăvârșirea sau îndumnezeirea finală, fără participarea activă a credinciosului, ci ea ne deschide calea spre aceasta. E limpede că schimbarea vieții noastre dobândită prin Botez „nu-i propriu-zis o schimbare, dacă noi rămânem tot în starea în care am fost. Despre cel ce rămâne același, nu știu cum s-ar putea crede, că a devenit alt om, câtă vreme în el nu s-a schimbat niciuna din trăsăturile lui caracteristice”⁵⁸³. Sfânta Evanghelie zice despre cei născuți din nou că aceora li s-a dat putere să devină fiii lui Dumnezeu (In. 1, 12). A ajunge, însă, fiu al lui cuiva „înseamnă în orice caz să fii din aceeași natură cu cel ce te-a născut. Iar dacă ai primit pe Dumnezeu în tine și dacă ai ajuns fiu al Lui, atunci arată că în tine se află Cel ce te-a născut. După care semne cunoaștem pe Dumnezeu, tot după aceleași semne trebuie să cunoaștem și înrudirea cu El”⁵⁸⁴. În alt loc, același scriitor patristic susține că „noi numim pe Dumnezeu Tată dar El ne poate spune: «Dacă tu ai fi fiul Meu ar trebui ca și viața ta să fie încununată cu însușirile Mele bune. Altfel, Eu nu recunosc în tine icoana ființei Mele»”⁵⁸⁵.

⁵⁸² Idem, *De professione Christiana*, P. G. XLVI, col. 249B; PSB 30, p. 442-443.

⁵⁸³ Idem, *Oratio Catechetica Magna*, XL, P. G. XLV, col. 101C.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, col. 104B.

⁵⁸⁵ Idem, *De Oratione dominica*, P. G. XLIV, col. 1144A, 1148C.

IV.2.6. Cel ce nu-și stinge dorința de a păcătui este ca și cum nu a trecut prin apa Botezului

Precum vom vedea în citatul următor al Sfântului Grigorie, el precizează că cei ce păcătuiesc, chiar dacă au trecut prin apă, n-au trecut prin apa tainică, însă aceasta poate că ar trebui înțeleasă în sensul că nu au luat, botezându-se, toată hotărârea de a folosi puterea ce li s-a dat la Botez, pentru a opri pofta să treacă la păcat. Sau, în cazul botezului copiilor, cei din jurul lor nu pun toată sârguința în a-i deprinde să folosească puterea primită în Botez, pentru a nu mai cădea în robia păcatelor⁵⁸⁶. „Dar mulți din cei ce au primit botezul tainic, nesocotind învățăturile Legii, au amestecat aluatul vechi al păcatului cu viața de după botez și poartă prin faptele lor oastea egipteană cu ei vie și după trecerea prin apă. Căci cel ce s-a îmbogățit prin răpire sau nedreptate, ori a câștigat vreun pământ oarecare prin jurământ mincinos, sau trăiește cu vreo femeie în preacurvie, sau cutează să facă orice altceva din cele ce le făcea înainte de botez, socotește că s-a eliberat din robia păcatelor, rămânând totuși în desfătarea de obișnuințele sale cele rele și după baia botezului, nevăzându-se pe sine supus răilor stăpâni. Un astfel de stăpân sălbatic și furios este patima desfrânării care îmboldește gândul robit, cu plăcerile ei ca cu niște bice. Un alt stăpân de felul acesta este lăcomia, care nu lasă nici un pic de odihnă celui pe care-l robește, ci oricât de mult ar lucra, la porunca slujitorilor stăpânului și orice câștig i-ar aduce spre stâmpărarea poftelor lui, se avântă spre și mai multe. Și toate celelalte câte se fac din patimă, alcătuiesc numărul mare al stăpânilor, cărora robindu-le cineva, chiar dacă s-a întâmplat să treacă prin apă, după părerea mea încă nu a trecut prin apa tainică, a cărei lucrare pricinuieste tiraniilor celor răi pieirea”⁵⁸⁷. Pentru cel ce nu-și înăbușă dorința de a păcătui și nu urmează calea virtuților, apa Botezului rămâne numai apă, pentru unul ca acesta fiind ca și cum încă nu a trecut prin apa tainică a Botezului⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota explicativă nr. 32, PSB, vol. 29, p. 63-64.

⁵⁸⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise ...*, PSB, vol. 29, p. 63.

⁵⁸⁸ Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, traducere de Marinela Bojin, Editura Sofia, București, 2001, p. 276-278.

Pentru a se apropia din ce în ce mai mult de Dumnezeu și a se uni cu El, omul trebuie să se îndepărteze de cele ce îl despart de El: „... cu cât se îndepărtează cineva de cele josnice și pământești cu atât mai mult se împrietenește cu firea cea mai presus de toată mintea”⁵⁸⁹.

Conchizând, putem sublinia că a fi creștin înseamnă a fi desăvârșit sau pe calea desăvârșirii. „Gândul, cuvântul și fapta trebuie să activeze în chip demn de numele de creștin”⁵⁹⁰.

IV.2.7. Botezul – μίμησις a *acta et passa Christi*

Pentru Sfântul Grigorie, Botezul este o nouă creație care trece prin imitația (μίμησις⁵⁹¹) a lui *acta et passa Christi*. Μίμησις este termenul utilizat pentru a denumi Botezul în această perioadă⁵⁹². Pentru teologul capadocian al secolului al IV-lea, întreaga viață creștină este o autentică *imitatio Christi*, pe care credinciosul o realizează prin Sfintele Taine care restaurează gradat imaginea primordială a ființei umane.

Unul dintre principalele pasaje pentru studiul imitării creștine în gândirea Părintelui nysean este, cu certitudine, scrierea *Oratio catechetica magna*. La sfârșitul capitolului 32, Sfântul Grigorie, care prezintă οἰκονομία creștină, afirmă că a venit momentul să vorbim despre οἰκονομία – iconomia Botezului (βάπτισμα) sau iluminării (φώτισμα) ori renașterii (παλιγγενεσία), urmând denumirile prin care el menționează această economie, care sunt echivalente⁵⁹³.

Capitolul 33 este dedicat paralelei dintre nașterea în trup și renașterea baptismală. În primul caz, efectul sacramental este prezent. Așa cum ființa umană a primit viață pieritoare printr-o primă naștere, este necesară o a doua naștere pentru a o introduce în viața nepieritoare. Astfel, Botezul constă din rugăciunea invocării (ἐπίκλησις)

⁵⁸⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Psalmorum Inscriptiones, Tractatus Prior*, VII, P. G. XLIV, col. 457B.

⁵⁹⁰ Idem, *De perfecta Christiani forma*, P. G. XLVI, col. 284A.

⁵⁹¹ Μίμησις = acțiune de a imita, imitație; reprezentare, imagine, portret; acțiune de a reproduce etc. *apud* Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français ...*, p. 1285.

⁵⁹² J. Daniélou, *Bible et liturgie: la theologie biblique des sacrements et des fetes d'apres les Peres de l'Eglise*, Paris, 1951, p. 65.

⁵⁹³ Marele cuvânt catehetic sau despre învățăământul religios ..., în PSB, vol. 30, p. 352.

harului divin, din apă și credință, prin care este realizată Taina (μυστήριον) renașterii⁵⁹⁴.

Pentru acei care rămân perplecși în fața măreției efectului tainic sacramental, trebuie să răspundem că, în adevăr, ei nu știu cum să explice măcar taina nașterii lor trupești, taina nașterii umane. Prin urmare, așa cum puterea divină poate forma un om din nimic în pântecul mamei sale, tot așa poate transforma ceva ce este muritor în ceva nemuritor.

La solicitarea unei dovezi a prezenței lui Dumnezeu atunci când El este invocat în ritualul botezului, aceeași paralelă cu nașterea umană oferă o dovadă evidentă. De fapt, în capitolul 34⁵⁹⁵, Sfântul Grigorie ne amintește că Hristos a promis să fie întotdeauna prezent atunci când este invocat. Astfel, dacă puterea divină intervine în nașterea umană dând formă și viață embrionului, chiar dacă părinții nu l-au invocat pe Domnul, cu atât mai mult va interveni, după făgăduință, atunci când este invocat.

Sfântul nyssean purcede în a explica ritualul și posibilitatea acestei prezențe divine în cadrul Botezului. Categoria centrală pentru el constă în imitația vieții lui Hristos: coborârea în apă este tripla imersiune în apă a ființei umane, conținând o altă taină (μυστήριον). Pentru că forma mântuirii noastre a fost activată nu atât prin ghidajul învățaturii, cât prin ceea ce a făcut El, care s-a supus comuniunii (χοινωνία) cu omul, ca fiind cauza lucrativă a vieții, astfel ca, prin trupul însușit și, în același timp, îndumnezeit de El, tot ce este conatural și asemănător cu el să fie mântuit. Din acest motiv a fost necesar să se conceapă o modalitate prin care să se realizeze o conaturalitate și asemănare în evenimentele prin care trece cel care îl urmează pe El Care „deschide calea”⁵⁹⁶. Prin urmare, Botezul se bazează pe evenimentele din viața lui Hristos, pe faptele Sale, a căror virtuozitate este reactualizată în μυστήριον al Botezului. *Sequela Christi* sau urmarea lui Hristos se bazează în primul rând pe Taine și pe Botez. Din acest motiv, este necesar ca acei care au aceeași dorință de Bine să Îl urmeze prin imitație (διὰ μιμήσεως) pe El, Cel care, fără îndoială,

⁵⁹⁴ *Ibidem*.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 353-354.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, p. 354.

este Începător al mântuirii noastre, punând în act (εἰς ἔργον) ceea ce ne-a arătat și a făcut El mai întâi de o manieră exemplară. Pentru că nu este posibil să se ajungă la același rezultat dacă nu se urmează aceleași căi.

Se pune în discuție esența creștinismului aici, din moment ce creștinul trebuie să fie demn de numele pe care îl poartă, urmându-L sau imitându-l pe Hristos nu numai în ritualul sacramental, ci și în coerența întregii sale vieți. Este necesar să-i urmăm lui Hristos, imitând în viața noastră ceea ce a făcut El, pentru a ajunge la viața veșnică. Este necesar să-I călcăm pe urme lui Hristos așa cum am face într-un labirint (λαβύρινθος), dacă am fi însoțiți de cineva care știe ieșirea⁵⁹⁷. Astfel, Sfântul Grigorie nu se limitează la a interpreta imersiunile triple ale botezului într-un sens trinitarian, cum ne-am fi așteptat datorită locului central ocupat de doctrina trinitariană în gândirea sa și invocării Persoanelor Treimi care însoțește imersiunea⁵⁹⁸, ci propune și o interpretare hristologică: există trei imersiuni, pentru că Hristos a petrecut trei zile în mormânt⁵⁹⁹. Imitația conduce la ruperea, distrugerea puterii răului prin penitența păcătosului și *imitarea* morții lui Hristos⁶⁰⁰. Astfel, Botezul ne oferă acces la viața veșnică, actualizând în timp aceleași efecte ca și Învierea lui Hristos. Prin urmare, toți cei care suntem uniți cu El prin aceeași fire a trupului, dacă ne stabilim ca țintă a existenței dobândirea vieții adevărate, reproducem, prin turnarea peste noi a apei în locul pământului și prin întreita scufundare în acest element, harul dobândit prin învierea cea de a treia zi⁶⁰¹. Astfel, Botezul demonstrează o dimensiune fundamental eshatologică⁶⁰².

Teologia Botezului la Sfântul Grigorie prezintă două dimensiuni inseparabile: pe de o parte, Taina este văzută ca începutul unei noi vieți, dar și ca renaștere. Pe de altă parte, marele capadocian subliniază cu forță procesul *identificării* continuu cu Hristos, Care se extinde

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 354.

⁵⁹⁸ J. Daniélou, *La Catéchèse aux premiers siècles*, Paris, 1968, p. 194. Vezi și Giulio Maspero, „Baptism”, în *BDGN*, p. 90-92.

⁵⁹⁹ *Oratio catechetica magna*, 35, 47-52, *GNO*, III.88.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, 35, 74-75, *GNO*, III.89.

⁶⁰¹ *Ibidem*, 35, 102-103, *GNO*, III.90.

⁶⁰² *Ibidem*, 35, 110-115, *GNO*, III.91.

pe întreaga viață a creștinului și este exprimată în legătura necesară și intimă dintre Botez și Euharistie, într-o viziune profund unificatoare a întregii inițieri creștine.

IV.3. Euharistia – hrana nemuririi oferită omului spre îndumnezeire

Sfânta Euharistie este Taina prin care credincioșii ortodocși, sub chipul pâinii și al vinului, primesc Trupul și Sângele adevărat al lui Iisus Hristos, pentru o adevărată și reală împreunare cu El, primind astfel arvuna vieții veșnice încă din viața aceasta. Mântuitorul a făgăduit să ofere spre hrană celor credincioși Preacurat Trupul și Sângele Său pentru a dobândi viață veșnică, când a zis: „Eu sunt pâinea cea vie, care s-a pogorât din cer. Cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci. Iar pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este trupul Meu. Deci iudeii se certau între ei, zicând: Cum poate Acesta să ne dea trupul Lui să-l mâncăm? Și le-a zis Iisus: Adevărat, adevărat zic vouă, dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Trupul este adevărată mâncare și sângele Meu, adevărată băutură. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el”. (In. 6, 51-53).

Cina cea de Taină nu este o prefigurare a jertfei de pe Golgota, ci însăși trăirea reală, anticipată și nesângeroasă a patimii Sale mântuitoare. Importanța ei este covârșitoare, deoarece „fără Cina cea de Taină n-am fi știut că Domnul a instituit pe baza morții și Învierii Sale Euharistia, prin care să rămână cu noi și să vină în noi totdeauna ca Domnul cel jertfit și înviat”⁶⁰³.

Sfânta Euharistie este Cina cea de Taină, în care Hristos Se jertfește într-un chip nesângeros. Această jertfire reală a Lui în Sfânta Euharistie nu înseamnă că El Se răstignește a doua oară, vărsându-Și iar sângele; prezența lui Hristos în Sfânta Liturghie ca jertfă reală se

⁶⁰³ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura IBMBOR, București, 1997, p. 66.

realizează prin faptul că El își re trăiește, în veșnicia Sa, ca un prezent continuu, frângerea trupului și vărsarea sângelui pe cruce pentru noi: „Înfățișarea prezentă a morții lui Hristos își are temeiul într-o re trăire continuă de către Hristos cel viu și transfigurat a dispoziției Sale din momentul jertfei pe cruce pentru noi, re trăire în care este și o identitate, dar și o deosebire între ceea ce s-a săvârșit sau s-a pățimit o dată de către o persoană și re trăirea prezentă”⁶⁰⁴.

Logosul Întrupat jertfește și Se jertfește, dăruindu-ne și nouă, prin împărtășirea de Trupul și Sângele Lui, puterea dumnezeiască de jertfă. Astfel, unirea noastră cu Hristos, inhabitarea aceasta reciprocă – a lui Hristos în noi și a noastră în Hristos – transpare ca τέλος-ul prin excelență al Sfintei Liturghii.

Domnul Hristos este prezent real în Sfânta Euharistie cu trupul Său jertfit. Prin prezența Sa reală în Sfânta Euharistie, Hristos ne împărtășește nouă, prin Duhul Sfânt, starea de dăruire și de îndumnezeire a firii Sale umane, ca rod al jertfei Sale de pe Cruce: „În Sfânta Euharistie este concentrată toată mântuirea noastră, pentru a ne-o însuși personal. Euharistia – unindu-ne cu Hristos, ne face asemenea Lui, imprimând și în noi starea capabilă de jertfă, puterea învierii și a slavei veșnice”⁶⁰⁵. Sfânta Împărtășanie „este taina care unește iubirea, jertfa și comuniunea, revărsându-le, desăvârșibil, în cei ce se unesc cu Hristos”⁶⁰⁶.

Este binecunoscut în Ortodoxie faptul că Sfintele Taine, în special Botezul și Euharistia sunt mijloace și condiții *sine qua non* îndumnezeirii. Ele „fac posibilă intrarea liberă și personală a omului în comuniunea cu harul divin pe care Logosul lui Dumnezeu l-a dăruit naturii umane asumându-și-o”⁶⁰⁷. Euharistia pare a fi principala metodă pentru acest proces. „Mai presus de toate, prin Euharistie, creștinul este făcut una cu și în Hristos ... ca să primească fructul eternității”⁶⁰⁸.

⁶⁰⁴ Idem, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 222.

⁶⁰⁵ Idem, „Teologia Euharistiei”, în *O*, Anul XXI (1969), Nr. 3, p. 344.

⁶⁰⁶ Idem, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni”, în *O*, Anul VIII (1956), Nr. 1, p. 5.

⁶⁰⁷ Georgios I. Mantzaridis, *The Deification of Man*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary, New York, 1984, p. 42; pentru mai multe detalii, asupra Sfintelor Taine, a se vedea p. 41-60.

⁶⁰⁸ Kallistos Ware, *Orthodox Way ...*, p. 109.

Dezvoltând ideea, putem sublinia că, pentru a se uni prin credință cu Hristos, pentru a se desăvârși și îndumnezei, omul nu are nevoie numai de curățirea sufletului, ci și trupul său trebuie hrănit, pentru dobândirea vieții veșnice, cu hrana nemuririi. Trupul ajunge pe altă cale să se împărtășească și să se unească cu Acela care conferă mântuirea. Mijlocul este Sfânta Euharistie, prin care se restabilește sănătatea și nemurirea pierdută prin căderea omului în păcat.

Toți trei Capadocienii menționează rolul Euharistiei în îndumnezeire, dar numai Sfântul Grigorie de Nyssa îl elaborează. În perspectiva sa realistă asupra Euharistiei, îl anticipează pe Sfântul Chiril al Alexandriei, deși Sfântul Grigorie își bazează conceptul pe alte nuanțe în hristologie. Divinitatea îndumnezeiește carnea (trupul) la Întrupare prin unirea cu aceasta (acesta); această carne sau acest trup, la rândul său, îndumnezeiește credincioșii prin unirea cu ei când este primită (primit) prin Sfânta Euharistie⁶⁰⁹.

Când se întoarce la Euharistie în capitolul 37 din *Oratio Catechetica Magna*, Sfântul Grigorie extinde îndumnezeirea trupului lui Hristos prin Întrupare la restul omenirii, într-o manieră similară, prin acțiunea Euharistiei. Uniunea divinului și umanului în Hristos conferă trupului credinciosului viață adevărată. Sfânta Euharistie operează ca o doctorie sau ca un antidot împotriva otrăvirii păcatului⁶¹⁰, care a pătruns în trupul omenesc: „... și trupul își are un mod al lui de a ajunge la părtășie și la unire deplină cu Mântuitorul său. Căci după cum cei care vor să dea impresia că s-au otrăvit iau în ascuns un antidot pentru a nimici lucrarea primejditoare a otrăvii – dar și antidotul trebuie să treacă prin întreg corpul ca și otrava, pentru că numai trecând peste tot nimicește efectul otrăvii – tot așa noi, după ce odată am gustat din stricăciunea însăși a firii, simțim dorința după Cel care pe toate le unește, pentru ca o dată luând în noi acest leac să alunge, prin efectul său contrar, influența primejdioasă a otrăvii de mult timp înrădăcinată în trupul nostru.

Ce leac poate fi acesta? Nu altul decât acel Trup minunat care a biruit moartea și s-a făcut izvor la vieții noastre”⁶¹¹.

⁶⁰⁹ Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 233.

⁶¹⁰ Diacon magistrand Constantin Voicu, „Probleme dogmatice ...”, p. 225.

⁶¹¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio Catechetica Magna*, XXXVII, P. G. XLV, col. 93B; PSB 30, p. 338.

Întrucât omul este ființă psiho-somatică, constând din două părți, din suflet și trup contopite laolaltă, omul are trebuință atât de hrană spirituală prin credință, cât și de cea materială plină de Duhul Sfânt, de aceea Mântuitorul a instituit Sfânta Euharistie pentru a ne da posibilitatea de a participa la trupul Său înălțat la demnitatea divină, căci cei ce vor să se mântuiască trebuie să se pună în legătură cu Îndrumătorul vieții atât prin suflet, cât și prin trup: „... acest trup, făcut nemuritor prin puterea lui Dumnezeu, o dată introdus în noi, schimbă și transformă întreg trupul nostru după măsura Aceluia. După cum, dacă organismul nostru înghite un medicament dăunător sănătății, întreg trupul se slăbănogeste, tot așa, prin cuminecare, acel Trup nemuritor transformă întreaga faptură a noastră în faptură dumnezeiască”⁶¹². Sfântul Grigorie, citându-l pe Sfântul Apostol Pavel, care numește pe Domnul *mâncare și băutură duhovnicească*, zice: „prin acestea el lasă să se înțeleagă că firea omenească nefiind de un singur fel, ci partea înțelegătoare fiind amestecată cu partea simțitoare, există și o hrană proprie fiecărei părți din cele ce se găsesc întru noi, și anume o hrană sensibilă, care întreține trupul, și o hrană duhovnicească, adică spirituală, care dă sufletului nostru o bună înfățișare”⁶¹³.

Sfântul Grigorie al Nyssei ne strecoară în suflet convingerea că trupul omenesc poate dobândi nemurirea, aceasta nefiind posibilă decât dacă trupul nostru se împărtășește de nestricăciune⁶¹⁴; or, el nu se poate împărtăși de aceasta, decât dacă trupul, făcut nemuritor de către Dumnezeu, pătrunde în trupul nostru transformându-l în natura lui proprie (a lui Dumnezeu). Trupul făcut nemuritor de către Dumnezeu fiind trupul Logosului, trebuie să cunoaștem⁶¹⁵ cum trupul Cuvântului poate pătrunde în trupurile credincioșilor răspândiți pe toată suprafața pământului. Și această problemă s-ar rezolva, dacă Cuvântul ar avea un trup alcătuit din pâine, pe care absorbind-o noi, ea s-ar transforma în trupul nostru, iar acest trup al Cuvântului nemuritor, transformat în felul acesta în trupul nostru, îl va face pe

⁶¹² *Ibidem*, XXXVII, P. G. XLV, col. 93AB; PSB, vol. 30, p. 338.

⁶¹³ *Idem*, *De perfecta Christiani forma*, P. G. XLVI, col. 268A; PSB 30, p. 465.

⁶¹⁴ *Idem*, *Oratio catehetica magna*, XXXVII, P. G. XLV, col. 93C.

⁶¹⁵ *Ibidem*, col. 93B, 93CD.

acesta nemuritor. Și, aceasta are loc în Sfânta Euharistie⁶¹⁶. Deci, Sfânta Euharistie aduce împărtășirea în trup a tuturor credincioșilor, pentru ca prin unirea cu Cel nemuritor să se împărtășească și omul de nemurire⁶¹⁷. Pe pământ, Cuvântul își întreține trupul cu ajutorul pâinii. Fiecare dintre noi, într-un anume sens, atunci când vedem pâine, vedem într-un anumit fel însuși trupul omenesc. Așa se explică faptul că pâinea o dată transformată în Trupul Cuvântului prin mistuire, este prefăcută imediat în Euharistie⁶¹⁸. Pâinea și vinul sunt transformate prin harul sfințitor al Cuvântului, la rugăciunile preotului și ale credincioșilor⁶¹⁹, în trup și sânge nemuritor. Fiul lui Dumnezeu S-a amestecat cu natura pieritoare spre a îndumnezei omenirea, căci „cel ce mănâncă se face asemenea cu chipul mâncării”⁶²⁰. Hristos se împarte ca o sămânță la toți credincioșii și se unește cu trupurile lor împărtășindu-le de nemurire și nestricăciune: „... Dumnezeu, Cel ce S-a arătat, s-a unit cu firea noastră cea stricăcioasă pentru a îndumnezei în același fel omenirea, prin primirea ei la părtășia cu Divinitatea; din această pricină El Se împarte ca o sămânță la toți credincioșii, potrivit unui plan al harului, tocmai prin acest Trup compus din pâine și vin și se contopește cu trupul credincioșilor, pentru ca această unire cu Trupul cel nemuritor să permită omului să participe și el la nestricăciune”⁶²¹. Îndumnezeirea continuă în cei care participă la trupul slăvit al lui Hristos și-și ridică ochii „către ciorchinele din care sângele curge peste noi”. Trupul îndumnezeit al lui Hristos este plin de energiile vii ale Duhului Sfânt și credinciosul, „umplut de sângele Celui care a făcut să țâșnească din nou izvorul pietrei”, se îndumnezeiește prin această unire tainică⁶²². Hristos unește trupul Său cu trupurile credincioșilor, pentru ca, prin uniune cu ceea ce este nemuritor, și omul să se poată împărtăși de neputreziciune⁶²³. Prin Sfânta Euharistie, trupurile noastre participă la neputreziciune prin unirea cu trupul lui Hristos, pentru că numai în

⁶¹⁶ Diacon magistrand Constantin Voicu, *op. cit.*, p. 225-226.

⁶¹⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio catehetica magna*, XXXVII, P. G. XLV, col. 93B.

⁶¹⁸ *Ibidem*, col. 96C și col. 97A.

⁶¹⁹ *Ibidem*, col. 97A.

⁶²⁰ Idem, *In Canticum canticorum*, XV, P. G. XLVI, col. 1096B.

⁶²¹ Idem, *Oratio catehetica magna*, XXXVII, P. G. XLV, col. 97B; PSB, vol. 30, p. 340-341.

⁶²² Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 413AB.

⁶²³ Idem, *Oratio catehetica magna*, XXXVII, P. G. XLV, col. 97B.

acest mod poate fi transmisă altora slava nemuririi, care aparține de drept doar lui Hristos⁶²⁴. Sfânta Euharistie le permite bunilor credincioși să participe la efectul îndumnezeitor al Întropării, al Jertfei și al Învierii Domnului. Norman Russell, într-una din lucrările sale⁶²⁵, menționează un lucru de-a dreptul insolit poate pentru destui teologi occidentali: „Împărtășirea noastră de dumnezeirea lui Hristos prin Euharistie ne face superiori îngerilor”.

În privința schimbării produse în pâine și vin prin efectul binecuvântării și a faptului că trupul lui Hristos, împărtășit de unii credincioși, poate fi împărțit fiecăruia din aceștia fără să se împartă, Sfântul Grigorie aduce o explicație pur filozofică. În acest sens, este imperios necesar să precizăm că în concepția patristică, trupul Domnului Hristos se împarte dar nu se desparte, în sensul că se distribuie dar nu se divide.

Sfântul Grigorie examinează efectele nutriției în corpul omenesc. Acesta n-are, să zicem așa, o substanță proprie, ci este teatrul unei afluențe și a unei scurgeri continui de hrană. Tocmai această mișcare neîncetată îl alcătuiește și îl susține. Însă baza hranei este pâinea și vinul ale cărei stihii nu au decât să-și schimbe forma, pentru a deveni trup. Am putea deci spune că pâinea și vinul sunt trupul în virtualitatea lui, sub rezerva unei schimbări de formă, care le conferă calități noi. În timpul vieții sale de muritor, trupul lui Hristos a fost supus acestei legi. Pâinea și vinul au devenit trupul său, divinizat prin prezența Cuvântului pe care l-a îmbrăcat⁶²⁶. Pentru om „hrana mai obișnuită e pâinea. Tot așa, pentru a menține în noi umezeala necesară și pentru a ne întreține, avem ca băutură nu numai apa, ci adeseori mai adăugăm pe lângă ea și ceva vin spre a da trupului o căldură mai mare.

Desigur, când vorbim de aceste elemente, ne gândim la puterea pe care o dau trupului, ca să se mențină în viață, dar, odată intrate în stomac, ele se prefac în sânge și carne, prefăcându-se prin puterea de asimilare în hrană a organismului nostru”⁶²⁷. Și chiar dacă intrând și ieșind din trup „hrana aduce o oarecare întărire corpului prin care a

⁶²⁴ *Ibidem*, col. 97.

⁶²⁵ *The Doctrine of Deification ...*, p. 300.

⁶²⁶ Diacon Constantin Voicu, „Problematika teologiei ...”, p. 246.

⁶²⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio Catechetica Magna*, XXXVII, P. G. XLV, col. 96B; PSB 30, p. 339.

trecut, cu atât mai mare va fi participarea acelei hrane (Sfânta Euharistie – n. n.) care rămâne și se păstrează în veci neschimbată și care ține viu și pe cel împreună cu care trăiește”⁶²⁸. Sfânta Euharistie, *pâinea cea spre ființă*, intră în toată ființa noastră – suflet și trup – și nu iese (nu este dată) afară. Iar sfințirea pâinii și a vinului în Taina Euharistiei produce în ele schimbarea formei pe care o determină funcțiunile fizice în trupul lui Hristos. Grație acesteia, pâinea și vinul devin imediat trupul și sângele lui Hristos⁶²⁹. „Ar fi greșit să vorbim aici de transsubstanțiere, căci Sfântul Grigorie se gândește la o schimbare de formă, nu de substanță. Însă prin importanța pe care o atribuie formei, el eludează dificultatea de a explica schimbarea substanței. Această doctrină a exercitat o influență decisivă asupra teologiei răsăritene. Sfântul Ioan Damaschinul o ia ca bază de plecare, dar o depășește în precizie și îndrăzneală. Într-adevăr, Sfântul Ioan afirmă, pe de o parte, identitatea deplină dintre elementele sfințite și trupul și sângele lui Hristos, pe de alta, el declară că pâinea și vinul devin, prin sfințire, trupul istoric al lui Hristos, chestiune pe care Sfântul Grigorie de Nyssa nici nu o remarcă, dar, încă odată, aceste teorii provin din doctrina Sfântului Grigorie, iar la Sinodul de la Niceea (787) doctrina Sfântului Ioan Damaschinul a devenit doctrina Bisericii răsăritene”⁶³⁰.

Însă, Sfântul Grigorie vorbește și de pregătirea bunului creștin înainte de primirea Sfintei Împărtășanii, precizând următoarele: „... împărtășirea cu o asemenea mâncare și băutură nu trebuie să se facă fără o adâncă cercetare și fără o înțelegătoare deosebire, deoarece Sfântul Apostol Pavel a zis: «Mai întâi să se cerceteze fiecare pe sine și numai astfel să mănânce din pâine și să bea din pahar, căci cel se mănâncă și bea în chip nevrednic mănâncă și bea spre pierderea lui însuși» (I Cor. 11, 28).

De astfel și evanghelistul Luca mi se pare că a gândit același lucru când a arătat că în timpul Patimii celei de taină, Iosif, sfetnicul cel cu bun chip, a luat cu giulgiu curat și nepătat trupul Domnului, punându-l într-un mormânt nou și curat. Așa că ceea ce ni s-a vestit prin Sfântul Apostol Pavel ne poate sluji de adevărată lege, iar ceea ce

⁶²⁸ Idem, *De infantibus qui praemature abripiuntur. Ad Hierium*, P. G. XLVI, col. 173D.

⁶²⁹ Diacon Constantin Voicu, *op. cit.*, p. 246.

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 247.

ni s-a vădit atât de frumos de evanghelistul Luca ne poate fi o adevărată poruncă, pentru ca întotdeauna să primim Sfântul Trup al Domnului cu suflet curat, iar dacă se va găsi în noi vreo pată, să o ștergem mai întâi cu apa lacrimilor”⁶³¹.

Sfânta Euharistie este hrană, dar și mijlocul unei mai mari dorințe după Dumnezeu. Intrând în credincios, îl transformă și prin el atinge într-un fel și pe ceilalți. Deci, Sfânta Euharistie are și o funcție extensivă: „cel care se împărtășește se umple de daruri, care sunt lucrătoare. Împărtășit și plin de puterea lui Hristos euharistic, creștinul strălucește spre ceilalți ca mirosul unei mâncări parfumate”⁶³². Cunoscând că Hristos este numit de Sfântul Apostol Pavel „piatră”, ne va fi de un mare folos, fiindcă „ne va ajuta să ne întărim viața noastră în virtute și să rămânem neschimbați în ea, stăruind neclintiți în răbdare de-a lungul suferințelor și arătându-ne puternici și hotărâți cu sufletul, împotriva oricărei năvăliri a păcatului. Căci numai prin aceasta și prin altele de felul acesta vom putea fi și noi ca piatra, căutând să înfăptuim în viața noastră cea schimbătoare și neschimbabilitatea și nemutabilitatea Stăpânului nostru”⁶³³.

Sfânta Euharistie curăță sufletele noastre, le sfințește, le îndumnezeiește, le transfigurează, le înalță, le hrănește mistic, primind sămânța nestricăciunii și a învierii. Hristos Se face tuturor toate: „Căci pentru cei slabi și moi El devine pâine, care întărește inima omului, iar pentru cei oboșiți de grijile acestei vieți, și pentru aceasta însetați, El devine vin, care înveselește inima omului”⁶³⁴. Într-un cuvânt, natura noastră umană este împletită cu Hristos, primind darurile Lui, atât de necesare îndumnezeirii. Taină a comuniunii, Euharistia e aceea care constituie Biserica ca trup extins al lui Hristos, căci unirea deplină în care ne atrage Hristos cu Sine prin prelungirea Sa cu trupul și sângele Său în noi, înseamnă și o unire a noastră cu ceilalți oameni, în care S-a extins Hristos. Se desăvârșește în sensul acesta lucrarea de încorporare a oamenilor în Hristos ca membri ai Bisericii, începută prin Botez

⁶³¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De perfecta Christiani forma*, P. G. XLVI, col. 268C-268D; PSB 30, p. 466.

⁶³² Idem, *In Ecclesiasten*, VIII, P. G. XLIV, col. 740A; vezi și Marius Telea, *op. cit.*, p. 405.

⁶³³ Idem, *De perfecta Christiani forma*, P. G. XLVI, col. 268D-269A; PSB 30, p. 466.

⁶³⁴ *Ibidem*, col. 268B.

și întărită prin Mirungere, căci Euharistia încheie procesul îndreptării, înnoirii și sfințirii inițiale a fiecăruia dintre noi⁶³⁵.

IV.4. Pocăința – cale către îndumnezeire

Păcatul este o realitate, și, din nefericire, una centrală a existenței umane, dar și cea mai gravă și mai nefericită. Viața omului, după căderea protopărinților în păcatul strămoșesc, este o luptă virulentă împotriva despărțirii de Dumnezeu prin păcate și patimi și a unirii cu El prin rugăciune, fapte bune și cultivarea virtuților sfinte. În acest sens, viața umană se desfășoară într-o continuă mobilitate, omul de multe ori oscilând între cădere și înălțare, între abisurile păcatelor și culmile virtuților. „Dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este întru noi. Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios și drept ca să ne ierte nouă păcatele și să ne curățească pe noi de toată nedreptatea”. (I In. 1, 8-9).

Mântuitorul Hristos, venind la râul Iordan, își începe misiunea Sa printr-o exortatie fermă la pocăință, atunci când rostește prima Sa predică: „Pocăiți-vă, că s-a apropiat Împărăția cerurilor” (Mt. 5, 17). Același îndemn îl rostise și Înaintemergătorul Său – Sfântul Ioan Botezătorul (Mt. 3, 2). Această Sfântă Taină a Pocăinței a fost instituită de Mântuitorul Hristos după Învierea Sa din morți, textul pe care se întemeiază acest adevăr fiind consemnat în Evanghelia după Ioan: „Și zicând acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt, cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute”. (In. 20, 22-23). Cu toate că a fost instituită de Domnul Hristos după Învierea Sa, prin cuvintele acestea, ea a fost anunțată de El mai dinainte de Înviere (Mt. 8, 10) și chiar a fost săvârșită de Însuși Întemeietorul ei. El acorda Cel dintâi iertarea păcatelor persoanelor care mărturiseau credința în El, cerând ajutorul Lui și prin aceasta mărturisind implicit păcatele lor, acceptând totodată îndemnul Lui de

⁶³⁵ Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni ...*, p. 405; Pr. prof. univ. dr. Dumitru Gh. Radu, *Repere morale pentru omul contemporan*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007, p. 227.

a nu mai păcătui⁶³⁶. În preajma Înălțării Sale la cer, dat fiind că nu mai putea acorda iertarea păcatelor în mod vizibil, dă putere ucenicilor Săi ca să acorde această iertare, adică harul Sfântului Duh (In. 20, 22) sau puterea Lui Însuși, lucrând în ei prin Duhul Sfânt⁶³⁷.

Pocăința, care este o formă a bunătații lui Dumnezeu, se mai numește și „mâna lui Dumnezeu” care ridică din păcate și „al doilea botez”, fiind o reînnoire a Tainei Botezului, căci prin ea se realizează lucrarea de purificare a omului. Pocăința și mărturisirea păcatelor reînnoiește sau actualizează harul Botezului, căci ne dă posibilitatea de a intra din nou în comuniune cu Dumnezeu.

Prin pocăință, care este o cale de curățire sufletească, credincioșii obțin iertarea păcatelor, evitându-le, prin înfrânare, pe cele viitoare. Pocăința este actul de autocritică și de judecată al conștiinței sau al tribunalului lui Dumnezeu din om.

În scrierile ascetice, pocăința este privită sub două aspecte: ca Taină, pe de o parte, iar pe de altă parte, ca lucrare permanentă în suflet, menținută prin rugăciunea neîntreruptă, alungarea duhurilor rele și prin răbdarea necazurilor, având convingerea că prin necazuri ne putem curăți de păcatele trecute și feri de tentațiile viitoare.

Judecății conștiinței sau căinței sunt supuse nu numai păcatele, ci și orice nedeplinătate în virtute; pocăința urmează deci, atât păcatelor cât și virtuților nedepline. Astfel, ea devine o realitate neîntreruptă în conștiința noastră.

Căința adevărată nu trebuie confundată cu deznădejdea, sau cu o nemulțumire descurajantă, ea fiind de fapt o judecată care ne cheamă la „și mai sus” decât ceea ce realizăm din punct de vedere moral, și care ne leagă de Dumnezeu. Dacă n-ar fi căința, n-ar fi nici tendința de autodepășire continuă a omului⁶³⁸.

Cât privește termenii utilizați de Sfântul Grigorie, aceștia nu au conținut juridico-penitențial, ci ei desemnează câteva etape importante ale Tainei. Astfel, ea necesită o mărturisire (ἑξαγόρευσις⁶³⁹) care

⁶³⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. al III-lea, Editura IBMBOR, București, 1997, p. 83.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 83.

⁶³⁸ Pr. Conf. Dr. Ion Popescu, *Mistica – pentru uzul studenților teologi*, curs intern, mss., p. 154-155.

⁶³⁹ ἑξαγόρευσις = mărturisire, enunț, descoperire, revelație. (Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 2000, p. 692).

nu-și are scopul în sine, ci implică răspunsul sau sfatul de la persoana căreia ne confesăm, prin mărturisire, omul scoțând din sine tot ceea ce este nefolositor⁶⁴⁰. Taina cere și căință (μεταμέλεια⁶⁴¹) care implică dorința de schimbare a voinței, a intențiilor. Al treilea termen utilizat de Sfântul Grigorie pentru a denumi Taina este μετάνοια⁶⁴², care înseamnă a gândi altfel decât în experiența păcatului. Acest aspect este cel mai delicat deoarece orice păcat se consumă mai întâi în gând⁶⁴³, și de aici trebuie începută și totala reconversie sufletească și revirimentul spiritual, acestea din urmă ducând la un perpetuu festin duhovnicesc.

Sfântul Grigorie al Nyssei, ca și fratele său, Sfântul Vasile cel Mare, a lăsat Bisericii o scrisoare canonică⁶⁴⁴ ce cuprinde o serie de canoane penitențiale. Învățătura despre Pocăință a Sfântului Grigorie este în desăvârșit acord cu cea a Sfinților Părinți: cu adâncă înțelegere față de firea păcătoasă a oamenilor și hotărât contrară rigoristilor. Sfântul Grigorie de Nyssa, bun cunoscător al tainelor dumnezeiești, dar și al firii umane, în scrisoarea sa pastorală, oferă sfaturi duhovnicilor cum să judece păcatele oamenilor și ce epitimii să dea pentru ispășirea lor, ca doctoria duhovnicească să vindece suflete de păcate (can. 1). Păcatele mari, cum sunt: idolatria, erezia, apostazia și trecerea la iudaism, cer pocăință viața întreagă. Cei vinovați de astfel de păcate numai pe patul morții se vor împărtăși de „Tainele sfințeniei”. „Față de cei căzuți de la credință prin constrângere, se recomandă blândețe (can. 2). Cei ce de bunăvoie își mărturisesc păcatele și dau semn de îndreptare, vor primi canoane mai blânde, iar cei ce sunt descoperiți în răutate, primesc epitimii aspre: pentru desfrânare 9 ani; pentru adulter și pentru celelalte nelegiuiri mai grave, timpul penitenței și al trecerii prin cele patru trepte se va dubla (can. 4). Uciderea cu voia se canonisește cu câte 9 ani în fiecare treaptă de penitență. Când pocăința

⁶⁴⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, V, P. G. XLIV, col. 872B; Marius Telea, *op. cit.*, p. 410.

⁶⁴¹ Μεταμέλεια = schimbare de opinie, de părere, regret, pocăință. (Anatole Bailly, *op. cit.*, p. 1262).

⁶⁴² Μετανοέω = a medita (reflecta) după (o faptă rea sau un păcat în acest caz – n. n.)...; a-și schimba opinia (gândirea), părerea; a regreta, a se pocăi etc. ; *apud* Anatole Bailly, *op. cit.*, p. 1263; vezi și Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni ...*, p. 410.

⁶⁴³ Marius Telea, *op. cit.*, p. 410.

⁶⁴⁴ P. G. XLV, col. 221-236.

e intensă, în fiecare treaptă anii se pot reduce la 8, 7, 6 sau 5. Aceeași prescurtare se va putea aplica și ucigașilor fără voie. În caz de moarte, se face îndată împărțășirea, iar dacă bolnavul se însănătoșește își continuă timpul de canonire (can. 5). Patima lăcomiei naște furtul. Când aceasta se săvârșește cu vărsare de sânge, se va pedepsi ca și uciderea. Dacă se mărturisește preotului, vinovatul va trebui să facă săracilor milostenie, ca să se vindece de patimă (can. 6). Jefuirea mormintelor se pedepsește cu epitimia desfrânării (can. 7); sacrilegiul se canonisește ca și uciderea (can. 8).

În general, Sfântul Grigorie face o analiză psihologică a păcatelor, după originea lor din rațiune, din poftă sau din mânie, apoi le prescrie leacurile de vindecare⁶⁴⁵. De aceea canoanele lui sunt puse în funcție de cugetele și de sentimentele penitentului. Duhovnicul – priceput și înțelept – are libertatea să le prescurteze sau să le aplice cu asprime, apreciind natura păcatelor, consecințele lor mai mici sau mai mari și intensitatea pocăinței celui căzut în diverse păcate sau patimi ucigătoare de suflet.

Cu iubire și duioșie părintească se adresează Sfântul Grigorie penitenților, lansându-le afabile exortații la mărturisire verbală și chemându-i sub tratamentul său duhovnicesc: „Vărsați înaintea mea lacrimi amare și multe și voi vărsa și eu cu voi. Alipiți-vă cu tristețe de un slujitor al Bisericii și încredeți-vă în el ca într-un părinte ... Preotul se întristează de păcatul fiului său duhovnicesc, cum s-a întristat Iacob la vederea hainei iubitului său Iosif. Trebuie să vă încredeți în cel ce v-a născut în Dumnezeu mai mult decât în cei ce v-au născut trupește. Descoperiți-i cu îndrăzneală secretele cele mai mari, descoperiți-i tainele sufletului vostru, precum se descoperă doctorului rănila cele mai secrete. El va purta grijă de sănătatea voastră”⁶⁴⁶. În alt loc, autorul nostru arată că doar acum este vremea pocăinței și de aceea nu trebuie să ratăm această șansă de mântuire: „... Judecătorul (Dumnezeu – n. n.) ne cere să facem pocăință, ... strădanie care numai în iad nu se mai întâmplă”⁶⁴⁷.

⁶⁴⁵ Pr. Ilarion Felea, *Pocăința*, Editura Scara, București, 2000, p. 122-123.

⁶⁴⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilia despre cei ce judecă pe alții cu asprime*, apud Irineu Mihălcescu, *Dogma soteriologică*, București, 1926-1928, p. 184; Pr. Ilarion Felea, *Pocăința* ..., p. 92.

⁶⁴⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *In inscriptiones Psalmorum*, XI, P. G. XLIV, col. 548D; PSB, vol. 30, p. 169.

În concepția Sfântului Grigorie, pocăința este izgonitoare și biruitoare de demoni, fiind singura luptă pe care o avem de dus: „... împotriva diavolului și împotriva oricărei izbeliști la care suntem expuși, pocăința e singura luptă pe care o avem de dus, bine știind că cel care ajunge să se facă stăpân pe sine însuși, acela se face biruitor pentru totdeauna asupra vrăjmașului lui”⁶⁴⁸.

În ceea ce privește repetarea mărturisirii păcatelor și primirea iertării lor, Sfântul Grigorie precizează următoarele: „Spun cei ce curăță aurul că, dacă s-a înnegrit frumusețea strălucirii lui prin vreo materie mai murdară amestecată în el prin adaos din afară, culoarea urâtă trebuie tămaduită prin topirea în foc și lucrul acesta trebuie făcut de multe ori; și la fiecare topire trebuie cercetat cu cât s-a făcut aurul mai bine colorat decât la cea dinainte; și așa, în toate cele următoare. Și să nu se înceteze a se curăța materia prin foc, până când înfățișarea aurului nu-și va mărturisi curăția și lipsa de pată. Pentru ce am făcut pomenire de aceasta, începând tâlcuirea de față a celor citite, ni se va face vădit din însuși înțelesul celor scrise.

La început firea omenească era ca aurul și strălucea prin asemănarea cu Binele cel nepătat. Dar s-a urâtît la culoare și s-a făcut neagră după aceea, prin amestecarea răului în ea, precum am auzit de mi-reasă spunând la începutul Cântării, că neîngrijirea viei a făcut-o neagră. Dar Dumnezeu, Cel ce toate le întocmește cu înțelepciune, tămaduind urâtenia ei nu născocște o frumusețe nouă în ea, care nu era mai înainte, ci o aduce din nou la harul cel dintâi, întorcând la starea de curăție, prin desfacerea de răul adaos, pe cea înnegrită prin rău. Precum deci, meșterii pricepuți în aur, după prima topire cerce-tează cât a înaintat în frumusețe materia ale cărei pete au fost mistuite de foc, și făcându-se a doua topire, dacă n-a fost curățită destul la prima, iau seama la frumusețea adăugată, și făcând de multe ori la fel, iau seama mereu la adausurile frumuseții printr-o probă îngrijită, așa și acum Lecuitorul aurului înnegrit, făcând sufletul strălucit, prin lea-curile folosite, ca printr-o topire, la început aseamănă frumusețea dobândită cu a unei călărimi, iar acum îi recunoaște frumusețea apărută ca a unei fecioare”⁶⁴⁹. Prin cele spuse, cuvântul învață că

⁶⁴⁸ *Ibidem*, XIII, P. G. XLIV, col. 562B; PSB, vol. 30, p. 178.

⁶⁴⁹ *Idem*, *In Canticum canticorum*, IV, P. G. XLIV, col. 832ABC; PSB 29, p. 158.

frumusețea dobândită din nou constă în a veni aproape de izvorul Binelui și în a se apropia de însăși frumusețea adevărată, de la care s-a depărtat⁶⁵⁰. Firea omenească a fost făcută în stare să primească „cele voite în libertate și să meargă spre ceea ce o duce pornirea liberei alegeri și după aceea să se și prefacă. Astfel, primind patima mâniei, se face mâniaasă; când ajunge stăpână pofta, se descompune în plăcere; când i s-a îndreptat pornirea spre lașitate și frică, precum și spre toate celelalte patimi, îmbracă chipurile fiecăreia dintre patimi, precum și dimpotrivă, primind în sine îndelunga răbdare, curăția, pacea, nemânierea, neîntristarea, buna îndrăznire, netulburarea, întipărește pecetea fiecăreia din acestea în starea sufletului, liniștindu-se întru netulburare.

Deci, odată ce virtutea e străină de patimă, nu mai pot fi amândouă la un loc. Căci cel ce s-a despărțit de înfrânare petrece numai-decât în viață neînfrănată; și cel ce s-a scârbit de viața necurată a dobândit, prin întoarcerea de la patimă, neîntinarea. Așa și în toate celelalte: smeritul s-a despărțit de mândrie, și cel ce s-a umflat de îngâmfare a lepădat smerita cugetare. ... Precum, în cele ce sunt potrivnice prin fire, depărtarea unuia e una cu arătarea celuilalt, așa, dat fiind că alegerea noastră e astfel că are puterea să se modeleze după ceea ce voiește ...”⁶⁵¹. Omul se modelează după ceea ce alege în chip liber. El își înfăptuiește însă chipul adevărat doar făcându-l mai asemănător cu modelul său, care este Binele suprem. Altfel, nu își transfigurează, ci își urâtește, își desfigurează chipul omenesc, încât devine mai puțin om⁶⁵².

O armă foarte puternică împotriva păcatului sădită în fire de Dumnezeu este sfiala care nu numai că ne întoarce de la rele, dar o ia și înaintea greșelilor, făcându-l pe om să nu cadă rob păcatului: „... de obicei sfiala care se află în firea omului este o armă mare și puternică cu care înlăturăm păcatul. Cred că ea a fost anume sădită în fire de Dumnezeu pentru ca această dispoziție sufletească să ne întoarcă de la rele. Sentimentul sfielii este înrudit cu cel al rușinii și au anumite trăsături comune. Căci prin ele amândouă se pune stavilă păcatului,

⁶⁵⁰ *Ibidem*, col. 832D.

⁶⁵¹ *Ibidem*, col. 832D-833AB; PSB 29, p. 158-159.

⁶⁵² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, notă explicativă nr. 77, în PSB, vol. 29, p. 159.

chiar dacă cineva ar vrea să se folosească de dispoziția aceasta a sufletului, pentru a păcătui. Căci sfiala mai mult decât frica a dus adesea la fuga de necuviințe. Însă și rușinea, care urmează după muștrările făcute în urma greșelii, este în stare ea singură, să întoarcă pe cel ce a păcătuit, ca să nu ajungă iarăși în situația de a fi muștrat. Deosebirea dintre rușine și sfială se poate defini și descrie așa: rușinea este o sfială mai tare, iar sfiala este o rușine mai slabă. Aceste sentimente își arată și deosebirea și asemănarea, în culoarea feței celui care le simte. Sfiala se vedește printr-o mică roșeață, căci și trupul este afectat împreună cu sufletul, printr-o predispoziție naturală, comună atât sufletului cât și trupului.

Când cineva simte sfială, căldura din jurul inimii i se ridică în obraji și devine vizibilă. Dar cel ce se rușinează pentru vădirea greșelii sale devine palid cu puțină roșeață. Căci paloarea fricii se amestecă cu roșeața. Deci un simțământ de acest fel poate s-o ia înaintea greșelilor, ca să nu mai cadă în acele fapte, a căror muștrare ar produce omului rușine. Dacă lucrurile stau astfel și dacă cuvântul exprimă adevărul, patima rușinii a fost pusă în fire ca să ne păzească de greșeli”⁶⁵³.

Leacurile celor contrare sunt tocmai cele contrare, altfel spus, remediile păcatelor sunt tocmai virtuțile, fiecare păcat sau patimă având ca remediu exact virtutea opusă: „... neprihănirea va stinge pornirea desfrânată și pătimășa a cugetării; smerita cugetare va mistui îngâmfarea, modestia va tămădui boala mândriei; bunătatea iubirii va alunga din suflet o listă lungă de rele protivnice. Căci din fața ei se retrage ura, pizma, mânia, mișcarea furioasă, iuțimea, uneltirea, fățărnicia, pomenirea faptelor care ne-au supărat, dorința de răzbunare, fierberea sângelui din jurul inimii, ochiul dușmănos. Astfel, turma acestor rele e alungată de simțirea iubitoare”⁶⁵⁴.

Sfântul Grigorie, relatând istoria evreilor și șovăielile acestora în credință și virtute, zice că „... legea Duhului nu îngăduie, după porunca lui Moise, intrarea în Sfânta Sfintelor, celui ce nu-și spală cămașa conștiinței sale, dacă s-a atins de vreun gând muritor și vrednic de osândă”⁶⁵⁵.

⁶⁵³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Ecclesiasten*, III, P. G. XLIV, col. 649D-652AB; PSB, vol. 30, p. 216-217.

⁶⁵⁴ Idem, *De Oratione dominica*, IV, P. G. XLIV, col. 1164C; PSB, vol. 29, p. 433.

⁶⁵⁵ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 789A; PSB vol. 29, p. 133.

Atunci când face referire la tinerețea tumultuoasă și la tentațiile ei multiple, Sfântul Grigorie de Nyssa îl oferă ca paradigmă a curăției pe fratele său Naucratis, care își domolea tinerețea năvalnică prin osteneli, supunându-se cu zel și râvnă voinței materne, dacă se întâmpla să-i ceară aceasta, desăvârșindu-se pe două cai: „cu osteneli își istovea tinerețea, iar prin supunerea față de mamă era bine călăuzit spre Dumnezeu prin împlinirea poruncilor divine”⁶⁵⁶.

Păcatul este, într-adevăr, răul sub toate formele lui, fiind în dezacord cu legile lui Dumnezeu, ale naturii și ale vieții; cu toate acestea însă, dacă păcătosul se întoarce de la calea lui cea rea, Dumnezeu nu mai ține seama de relele trecute și-i arată marea Lui iubire de oameni dăruindu-i bucuria sublimei iertări: „«Ca o mie de ani în ochii Tăi Doamne, ca ziua de ieri care a trecut, anii lor vor fi nimicnicie» (Ps. 89, 3). Ce învățătură luăm de aici? Că pentru cel ce s-a trezit și revine iarăși la virtute, după întoarcerea de la păcat, ca o mie de ani i se pare mulțimea relilor, iar lui Dumnezeu i se pare o nimica toată, dacă omul se întoarce. Căci ochiul lui Dumnezeu privește mereu ceea ce este prezent, neținând seama de cele trecătoare. Stăruința în răutate este considerată de Dumnezeu ca o zi sau ca o seară a nopții care a trecut și a pierit, deși este disprețuită de cei ce păcătuiesc ca și cum nu ar fi făcut nimic. Dar de Dumnezeu este socotită ca o mulțime de ani. Căci zice: «Nimicnicie vor fi anii lor» (Ps. 89, 5). Foarte nimerit și în înțeles propriu numește Psalmistul greșelile *nimicnicie*, căci în chip firesc cel ce face rău socotește greșeala ca nimic, și găsește o scuză pentru fiecare faptă rea”⁶⁵⁷.

Sfântul Grigorie ne relevă în cele din urmă și folosul adevăratei pocăințe: „Este bine ca propria învățătură a Bisericii să ducă la virtute prin mărturisirea greșelilor. Căci prin mărturisire ne putem pune în siguranță propriul suflet utilizând arma rușinii. Dacă cineva, din nemăsurată lenevie, face o indigestie și, ajungând la inflamații, trebuie să fie vindecat prin operație sau cauterizare, cel vindecat va considera boala ca pe un învățător care să-l instruiască în buna rânduială, pentru tot restul vieții când vede urma operației sau a cauterizării pe trupul său. Tot așa cel care își descoperă propriul eu prin mărturisirea

⁶⁵⁶ Idem, *De vita S. Macrinae*, P. G. XLVI, col. 968C.

⁶⁵⁷ Idem, *In inscriptiones Psalmorum*, VII, P. G. XLIV, col. 460C; PSB, vol. 30, p. 149-150.

faptelor sale ascunse, este înțelepțit pentru tot restul vieții prin amintirea rușinii pățite în cursul mărturisirii făcute”⁶⁵⁸.

În secolul al IV-lea, iertarea păcatelor era publică, însă Sfântul Grigorie nu ne mai precizează dacă și mărturisirea era publică. Cu toate acestea, „*Apoftegmele* ne relatează că la Părinții pustiei se practica mărturisirea păcatelor în taină, iar întrucât Părinții Capadocieni au fost în strânse relații cu Părinții pustiei suntem îndreptățiți să credem că în Biserica din Capadocia, în secolul al IV-lea mărturisirea păcatelor se făcea în taină sau pe cale de a se săvârși în taină. Sfântul Grigorie de Nyssa nu face, însă, nici o mărturisire în acest sens”⁶⁵⁹.

IV.5 „Viața filosofică” este o viață de contemplare și slujire

Sfântul Grigorie de Nyssa socotește viața călugărească adevărata filosofie, întrucât îi duce pe cei ce o practică la contemplarea adevărului, care e Dumnezeu Cel personal. Practicanții adevăratei filosofii ajung la cunoașterea adevărului, însă prin Duhul Sfânt, la aceasta ajungând nu fără o contribuție și o pregătire proprie a lor⁶⁶⁰.

În mod evident, ideea Sfântului Grigorie de viață în mănăstire reprezintă doar o parte din viziunea sa mai comprehensivă asupra Bisericii ca și Trup al lui Hristos, unde există multe membre cu sarcini diferite. Viziunea Sfântului Grigorie asupra comunității creștine ideale nu este cea conform căreia fiecare persoană ar trebui să-și trăiască viața exact așa cum și-o trăiesc asceții din mănăstire, care trăiesc „o viață filosofică”. În timp ce preocuparea foarte specială și foarte dragă Sfântului Grigorie era viața contemplativă a mănăstirilor, preocupările lui fundamentale se asociază noțiunii sale de om care formează „un trup unic”: un Trup al lui Hristos, Biserica, membrele ei fiind, fiecare, „un chip al Lui”. În perspectiva Sfântului Grigorie, chemarea divină de a-L urma pe Hristos întâmpină fiecare suflet omenesc la propriu-i nivel. Încurajează fiecare persoană să trăiască după virtute

⁶⁵⁸ Idem, *In Ecclesiasten*, III, P. G. XLIV, col. 652B; PSB, vol. 30, p. 217.

⁶⁵⁹ Marius Telea, *op. cit.*, p. 411.

⁶⁶⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, notele explicative nr. 7 și 8, în PSB, 29, p. 456.

în poziția și slujba deținută în serviciul Unicului Trup al lui Hristos, ca unul dintre membrele Lui. Țelul perfecțiunii sau desăvârșirii este pentru fiecare – din nou, pentru ministru și cizmar, în mod egal – urmarea și imitarea lui Hristos pe căi multiple în credință și împărtășirea de trăirea sacramentală a Bisericii⁶⁶¹.

În viziunea gregoriană asupra creștinismului, perfecțiunea nu este doar pentru „filosofi”⁶⁶² sau pentru asceții mănăstirilor care, de dragul iubirii lor pentru adevărata Înțelepciune, Hristos, se dedică „vieții filosofice”. Aceste persoane năzuiesc la cunoașterea divină, pentru a atinge „maturitatea duhovnicească”, pe măsură ce Hristos crește în ei, dar asta nu înseamnă o viață superioară din perspectiva credinței. Credința este una singură în Biserică: este mărturisită împreună, ca un singur trup cu o singură voce în numele inefabil al Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh – în numele cu care sunt botezați creștinii. Mai mult, acei care conduc pe alții în Biserică trebuie să se străduiască, în perspectiva Sfântului Grigorie, să atingă desăvârșirea.

La Sfântul Grigorie, perfecțiunea în virtute înseamnă o slujire desăvârșită ca slujitor al lui Dumnezeu în *diseminarea* Tainelor divine de care să se împărtășească toate membrele Trupului unic, în viața sacramentală a Bisericii. În viziunea Sfântului Grigorie, „virtutea lui Moise” – ca întreaga perfecțiune creștină – înseamnă asemănarea perfectă cu Dumnezeu prin *slujire*, și *nu* prin cunoaștere, ca „Arhetip divin”. Arhetipul este cunoscut prin persoana lui Hristos, Care, prin Întrupare, a devenit Prototipul „omului nou” (Efes. 4, 24). În „forma slujitorului” (Filip. 2, 7), Domnul era între cei ai Lui ca „unul care slujește” (Lc. 22, 27). Chiar și ca Stăpân al slujitorilor Lui, El le slujea acestor ucenici și urmași ai Lui – pe care îi putea numi chiar prieteni.

Deci, „viața filosofică”, în perspectiva Sfântului Grigorie, este o viață de contemplare și slujire, nu pentru câștig personal sau fericire personală, ci pentru binele comun al singurului Trup⁶⁶³.

⁶⁶¹ Ari Ojell, *One Word, One Body, One Voice: Studies in Apophatic Theology and Christocentric Anthropology in Gregory of Nyssa*, a Doctoral dissertation (article-based), Helsinki, 2007, p. 185.

⁶⁶² Se referea deci la monahi folosind acest cuvânt.

⁶⁶³ Ari Ojell, *One Word, One Body, ...*, p. 187-189.

CAPITOLUL V

Cunoașterea și vederea lui Dumnezeu

V.1. Ce putem ști despre Dumnezeu și modul în care putem ști

După cum s-a spus deja, conform Sfântului Grigorie, nu putem cunoaște esența lui Dumnezeu (οὐσία), dar putem cunoaște lucrările Sale (ἐνέργειαι). Acum, să examinăm modul în care Sfântul Grigorie dezvoltă această temă în lucrarea sa ulterioară, *De vita Moysis*, unde include un concept pozitiv al întinericului și unde învățătura sa despre progresul spiritual implică mai explicit istoria mântuirii. *De vita Moysis* a fost scrisă în jurul anului 385, când Părintele Capadocian era mai direct implicat în apărarea ortodoxiei capadociene⁶⁶⁴. În această operă, una dintre problemele cheie abordate o constituie chiar ceea ce putem sau nu putem ști despre Dumnezeu. Sfântul Grigorie scrie ca un grec al școlii alexandrine. Astfel, pe de o parte, caută să introducă în cultura contemporană istoria lui Moise, utilizând concepte care sunt accesibile și comprehensibile pentru cititorii săi. Și totuși, parte a obiectivului său este și de a demonstra totala diferențiere a Dumnezeului lui Moise, în special din perspectiva formulelor filosofice alternative, cum ar fi cele identificate la platonism, spre exemplu.

Episcopul nyssean se străduiește să sublinieze că Dumnezeul lui Moise poate fi cunoscut doar prin comuniune, relație, participare. John Meyendorff, în prefața sa la *De vita Moysis*, explică astfel acest aspect: „Dar Dumnezeul perceput de Moise rămâne Dumnezeul Israelului ... Dumnezeul viu și personal, nu o idee filosofică, acel

⁶⁶⁴ Sfântul Grigorie a luat parte la Sinoadele de la Constantinopol din 381, 382 și 394, și a contribuit la acceptarea dumnezeirii Duhului Sfânt. A se vedea orația sa din 383, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*.

Unul al lui Plotin. Cea mai bună dovadă a acestui fapt o constituie afirmarea constant recurentă a infinității lui Dumnezeu și, prin urmare, a imposibilității epuizării Sale sau înțelegerii Sale, așa cum mintea umană înțelege un concept. Comuniunea cu Dumnezeu este o înălțare perpetuă «de la slavă la slavă». Fiecare treaptă a acestei înălțări include bucuria noilor așteptări, cunoașterea faptului că El rămâne întotdeauna mai mare decât tot ceea ce putem cunoaște despre El, și a faptului că El se dăruiește omului fără a stabili vreo limită, datorită caracterului Său inepuizabil. Astfel, în întâlnirea cu Dumnezeu nu este niciodată frustrare, sau sațietate, ci numai descoperirea dragostei adevărate”⁶⁶⁵.

Lucrarea constă din patru părți: o introducere, istoria (parafrază a narațiunii biblice), *Θεωρία* (*theoria*) (aplicarea relatării biblice prin intermediul citirii contemplative, în vederea perceperii importului său spiritual) și, în sfârșit, concluzia. Istoria nu reprezintă doar titlul respectivei părți a lucrării, ci este centrală scopului Sfântului Grigorie, pentru că adeseori accentuează că reala contemplare este imposibilă dacă nu are rădăcini. Nu poate exista o *theoria*, în lipsa respectării istoriei și recunoașterii sale ca fundamentală pentru demersul respectiv.

Astfel, istoria devine, pentru Sfântul Grigorie, un simbol al călătoriei umane, al progresului sufletului spre Dumnezeu.

El alege viața lui Moise, tocmai pentru că o astfel de viață poate ajuta călătorul în ascensiunea sa. Viețile oamenilor slăviți vor fi stabilite ca modele de virtute pentru cei care le vor succeda. După cum s-a sugerat deja, în acest context al călătoriei încadrate istoric și prin contemplarea vieților bărbaților și femeilor onorați care ne-au precedat suntem confrunțați cu limitele, dar și cu posibilitățile înțelegerii noastre. „Dar astfel de gânduri sunt dincolo de înțelegerea noastră – ca și întrebările: Care este esența lui Dumnezeu?, Ce a fost înainte de creație?, Ce este dincolo de lumea vizibilă?, De ce se întâmplă ce se întâmplă?, și alte asemenea lucruri care sunt căutate de mințile iscoditoare – aceste lucruri care recunoaștem că le cunoaștem doar prin Duhul Sfânt, Care atinge adâncimile lui Dumnezeu, după cum spune Apostolul”⁶⁶⁶.

⁶⁶⁵ J. Meyendorff, 'Preface' to Gregory of Nyssa, *The Life of Moses*, Paulist Press, New York, Ramsey, Toronto, 1978, p. XIII-XIV.

⁶⁶⁶ *De vita Moysis*, 79-80 apud Ivana Noble, *The Apophatic Way in Gregory of Nyssa ...*, p. 334.

Sfântul Grigorie nu a abandonat conceptele asemănătoare de *κάθαρσις, ἀνάμνησις* sau *μέθεξις*, care îl slujiseră atât de bine înainte. Totuși, acestea sunt transformate și încetează de a fi a-istorice. Sfântul Părinte accentuează mai curând istoria mântuirii, scena călătoriei noastre și contextul în care *se joacă* viața umană. Astfel, toate celelalte trebuie să preia acest înțeles în cadrul acestei înrădăcinări istorice. *κάθαρσις, ἀνάμνησις* și *μέθεξις* renunță la a mai fi concepte platoniciene care, la Sfântul Grigorie, își preiau înțelesul și forța din ceea ce pot oferi concepției de progres spiritual uman în călătoria nesfârșită spre Dumnezeu.

În delimitarea naturii acestei călătorii, autorul nostru patristic urmează stadiile clasice ale înălțării mistice a sufletului spre Dumnezeu, lumină, nor și întuneric. Din nou, el își fundamentează aceste stadii în cuvântul Sfintei Scripturi. El analizează modul în care Dumnezeu îi vorbește lui Moise și deduce trei moduri de Revelație, primul, în lumină, când Moise înțelege ce se întâmplă, apoi, într-un nor, când pune la îndoială ce a înțeles, și, în sfârșit, în întuneric. R. E. Heine rezumă: „Când Grigorie explică ce vrea să spună, apariția în lumină reprezintă o corecție și o clarificare a conceptelor noastre despre Dumnezeu. Apariția într-un nor exprimă trecerea sufletului de la aparențe perceptibile simțurilor la o sesizare a ascunderii lui Dumnezeu, iar apariția în întuneric indică taina către care este condus sufletul, chiar când ceea ce a fost perceput de intelect este lăsat în urmă, iar sufletul stă unde a stat Moise, în întunericul care Îl înconjoară pe Dumnezeu”⁶⁶⁷.

Întunericul nu este un concept univoc la Sfântul Grigorie. Ci mai curând, el postulează două tipuri de întuneric, întunericul ignoranței și întunericul restaurării. Primul reprezintă poate cea mai obișnuită modalitate prin care întunericul este utilizat ca metaforă: „întunericul ignoranței rămâne alături de cel care este încăpățânat și nu permite sufletului să vadă raza adevărului”⁶⁶⁸. Celălalt tip de întuneric nu reprezintă răspunsul final, ultimul cuvânt despre Dumnezeu (pentru că, bineînțeles, Sfântul Grigorie argumentează tot timpul că nu poate

⁶⁶⁷ R. E. Heine, *Introduction' to Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscription of the Psalms*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 53.

⁶⁶⁸ *De vita Moysis*, 73 *apud* Ivana Noble, *The Apophatic Way in Gregory of Nyssa ...*, p. 335.

exista un ultim cuvânt despre Dumnezeu). Din contra, această strădanie a sufletului spre Dumnezeu, care are început, dar nu are sfârșit, este un stadiu, o parte a ἐπέκτασις⁶⁶⁹.

V.2. Darul revelației și cunoașterea ființei lui Dumnezeu

Poziția gregoriană în această privință s-a dezvoltat în contextul a două controverse. Prima se referă la neo-arieni, Eunomie (394/395), iar cea de-a doua, la Origen (185-254), care a fost deja menționat ca sursă de inspirație pentru Sfântul Grigorie.

Eunomie era discipol al lui Aetius, al cărui arianism extrem milita pentru totala lipsă de asemănare a Tatălui și Fiului. I-a urmat lui Aetius ca lider al anomeilor, susținând că Dumnezeu era Ființa nenăscută, negenerată, singura Substanță supremă. „Fiul lui Dumnezeu” a fost creat de Tatăl și nu din esența Sa, din care nu provenea nici Duhul, care a fost creat de Fiu. Dar ce ne interesează mai mult aici, pentru că provoacă unele dintre cele mai inechivoce declarații gregoriene asupra subiectului, este accentul pus de Eunomie pe ortodoxie. El susținea că, dacă se respectă doctrina dreaptă, atunci, în principiu, Dumnezeu ar putea fi perfect cunoscut de rațiunea umană și, astfel, Dumnezeu ar înceta de a mai fi un mister.

Replica Sfântului Grigorie, în *Contra Eunomium* (382), este strâns legată de apărarea de către Sfântul Grigorie a poziției constantinopolitane asupra dumnezeirii Fiului și Duhului. Dar în acest context, Sfântul Grigorie susține puternic că a-L numi pe Dumnezeu „Ființă nenăscută” sau „negenerată” nu reprezintă calea definitivă de a-L numi pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie scrie: „Astfel, ori de câte ori omul vorbește despre ceruri, orientează noțiunea ascultătorului spre obiectul creat indicat de acest nume și cel care numește un anume animal «om», prin menționarea numelui, imprimă în mintea ascultătorului forma creaturii, și tot așa, toate lucrurile, prin intermediul

⁶⁶⁹ ἐπέκτασις = întindere perpetuă, din ce în ce mai mult, în sensul de a atinge un țel; urcuș; întindere. Acest concept este tratat pe larg într-unul din capitolele următoare. Nu e o întindere pe orizontală, proprie spiritualității greco-latine, αγορά = piața, forumul roman, ci ascensivă, înclinată, fiind astfel posibilă nu doar urcușul pe scara virtuților, ci și căderea în păcat.

denumirilor impuse lor, sunt inscripționate în inima celui care, prin auz, primește apelativul impus lucrului. Singură natura necreată, pe care o recunoaștem în Tatăl, și în Fiul, și în Duhul Sfânt, surclasează orice semnificație a denumirilor”⁶⁷⁰. Referitor la ființa divină a cărei cunoaștere este invocată de eretici, Sfântul Grigorie scrie: „Nu există altă cale către Dumnezeu, decât meditația credincioasă care unește sufletul căutător cu Dumnezeu Cel incomprehensibil. Părăsind curiozitatea gnozei, Avraam I-a crezut lui Dumnezeu, și i s-a socotit lui ca dreptate. Or, pentru noi, iar nu pentru Dumnezeu, după cum spune Apostolul, s-a scris că Dumnezeu judecă după credință, iar nu după cunoașterea rațională (gnoză) a oamenilor. Aceasta din urmă este o atitudine empirică ce nu aderă decât la ceea ce ea poate cunoaște experimental. Credința creștină nu este astfel ... Dar ceea ce scapă cunoașterii noastre raționale, credința ni-l împrapiază garantând prin propria putere ceea ce nu apare altfel. Din contra, cel ce pretinde posibilitatea cunoașterii esenței divine printr-o gnoză inutil dezvoltată, gol rămâne”⁶⁷¹.

Sfântul Grigorie susține că a cunoaște numele înseamnă a cunoaște esența lui Dumnezeu, care este, după el, ceva dincolo de înțelegerea noastră; „Esența divină este inefabilă și incomprehensibilă: pentru că este clar că titlul de Părinte nu ne prezintă esența, ci numai indică relația cu Fiul”⁶⁷². Împotriva acestei denumiri, el spune că cel mai important atribut al lui Dumnezeu este infinitatea Sa, pentru că nu trădează faptul că a-L cunoaște pe Dumnezeu implică întotdeauna să uităm ce credem că am înțeles și să trecem dincolo de ceva de ordin intelectual.

Poziția Sfântului Grigorie poate fi rezumată în trei aspecte. Primul, el argumentează că niciun cuvânt uman (sau combinație de cuvinte) nu poate spera să surprindă esența lui Dumnezeu. Acest prim argument este lărgit într-un al doilea argument, în cadrul căruia subliniază că, de fapt, este problematic dacă un cuvânt uman ar putea exprima în totalitate esența unui lucru (pregătind astfel calea, după cum vom vedea mai târziu, pentru conceptul de limbaj simbolic). În

⁶⁷⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium libri I et II*, Ed. W. Jager, *Gregorii Nysseni Opera*, II, Leiden, 1960, 3-311: II.3 *apud* Ivana Noble, *op. cit.*, p. 327.

⁶⁷¹ *Ibidem*, P. G. XLV, col. 941BC.

⁶⁷² *Ibidem*, GNO, II.3.

sfârșit, el neagă că nenașterea, necrearea, negenerarea ar fi cel mai adecvat mod de a-L numi pe Dumnezeu. Și toate aceste trei puncte critice deschid calea alternativei Sfântului Grigorie, în care insistă asupra transcendenței și incomprehensibilității absolute a Sfintei Treimi. Conform Sfântului Grigorie, nu-L putem cunoaște pe Dumnezeu în esența Sa (οὐσία), dar ce putem face este să recunoaștem efectele acțiunii sau lucrării lui Dumnezeu (ἐνέργειαι)⁶⁷³. Sufletul finit, despărțit de Dumnezeuul infinit printr-un abis de netrecut, Îl cunoaște pe Dumnezeu cel mai bine ca incomprehensibil. Cel mai adevărat lucru pe care îl putem cunoaște despre Dumnezeu este că nu-L putem cunoaște⁶⁷⁴.

Relația Sfântului Grigorie cu tradiția școlii alexandriene și, în special, cu Origen este complexă. Mare parte a teologiei Sfântului Grigorie a fost influențată de aceste surse. A preluat de la ele interpretarea alegorică a Scripturii, învățămintele sale asupra libertății umane (cu negarea oricărei forme de determinism) și conceptul de nădejde eshatologică a momentului când vom fi cu toții în Dumnezeu⁶⁷⁵.

Totuși, într-un domeniu, Sfântul Grigorie se regăsește în dezacord cu Origen. Și anume, asupra ideii lui Origen de cosmos ciclic, unde sufletul devine saturat de contemplarea lui Dumnezeu și recade în starea de materie creată, pentru a începe din nou procesul de întoarcere la Dumnezeu. Aceasta este efectiv o versiune a reîncarnării, iar Sfântul Grigorie de Nyssa o respinge⁶⁷⁶.

⁶⁷³ Această distincție dintre οὐσία și ἐνέργειαι a fost dezvoltată mai apoi de Sfântul Grigorie Palama (1296-1359) și acceptată ca învățătură ortodoxă în cadrul Sinodului de la Constantinopol, din 1351.

⁶⁷⁴ Kathryn Rombs, „Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis: Some Logical Implications”, în *SP*, vol. 37, Peeters, Leuven, 2001, p. 289.

⁶⁷⁵ Găsim la Sfântul Grigorie o poziție similară învățăturii origeniste asupra ἀποκατάστασις-ului – învățătură greșită din punct de vedere ortodox –, anume că toți vom fi în Dumnezeu la sfârșit, poziție care include conversia și incluziunea a orice și oricine, inclusiv a tuturor oamenilor, dar și a tuturor forțelor întunericului, inclusiv a Satanei. Poziția Sfântului Grigorie se situează pe linii similare, dar, poate, pentru că a rămas mai puțin explicită, a reușit să evite condamnarea, pe care învăătura origenistă a suportat-o; vezi pe larg la Ivana Noble, *The Apophatic Way in Gregory of Nyssa ...*, p. 328-329. În privința aceasta, am făcut referiri într-un subcapitol de început, intitulat „Sfântul Grigorie – Luceafărul Nyssei și Părinte al Părinților”.

⁶⁷⁶ Sub acest aspect, Sfântul Grigorie se aliniaza anatemei Constantinopolului, despre care avem cunoștință datorită Edictului lui Justinian din 542.

Această doctrină a lui Origen l-a condus pe Sfântul Grigorie spre elaborarea propriului răspuns, bazat pe conceptul de ἐπέκτασις⁶⁷⁷. Prin aceasta, Sfântul Grigorie se referă la străduința și tinderea omului în călătoria nesfârșită spre Dumnezeu. Viața nouă în Dumnezeu nu reprezintă sfârșitul călătoriei, ci o nouă fază în care dorința inimii de Dumnezeu continuă nedomolită. Acest aspect se asociază noțiunii gregoriene conform căreia noi suntem creați după chipul lui Dumnezeu. După cum spune D. Carabine, „din moment ce caracteristica principală a lui Dumnezeu este incognoscibilitatea, trebuie că mintea umană este și ea incognoscibilă pentru ea însăși”⁶⁷⁸. Atunci, pentru că esența lui Dumnezeu (οὐσία) nu poate fi cunoscută nici chiar de sufletul restaurat, sufletului nu îi rămâne decât o forțare neîncetată spre perfecționarea chipului lui Dumnezeu din el însuși. Sufletul, după Sfântul Grigorie, nu-și poate cunoaște esența, dar se poate cunoaște pe sine ca imaginea frumuseții divine necreate. Procesul restaurării acestei imagini este mijlocit de Întrupare.

Dumnezeu poate fi cunoscut mai ales în Întruparea Fiului Său și prin lucrările Sale în lume. A vedea pe Dumnezeu înseamnă a-l „urma” perpetuu, din moment ce Dumnezeu se află dincolo de orice cunoaștere. Nu există misticism de tipul lui Plotin, pentru că nu avem o culminare, un contact suprem, sau o uniune, sau o viziune ultimă⁶⁷⁹.

În concepția Sfântului Grigorie, cunoașterea noastră despre Dumnezeu depășește nivelul intelectual sau conceptual al ființei umane, deoarece realitatea ultimă trebuie să fie sesizată într-un proces de trăire integrală a comuniunii cu Dumnezeu⁶⁸⁰. De fapt, Dumnezeu nu poate fi văzut: El transcende percepția și activitatea conceptuală a inteligenței. La fel ca și Kant, Sfântul Grigorie ar putea spune că suntem prizonierii „fenomenului” (lumea aparentă) pentru că noi gândim într-un cadru spațio-temporal, iar conceptele noastre sunt produsul abstractizării. Ar putea spune că nu putem ajunge „numenul” (lucrul în sine) decât prin experiență, printr-o parte a con-

⁶⁷⁷ Acest concept este preluat de Sfântul Grigorie din Filip. 3, 13: ἐπεκτεινόμενος – a te strădui spre ceea ce se apropie de tine.

⁶⁷⁸ D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition ...*, p. 244; el se referă la tratatul *De hominis opificio*, GNO, XI, 3-4; cf. Ivana Noble, *op. cit.*, p. 329.

⁶⁷⁹ C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa ...”, p. 366.

⁶⁸⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, XV, P. G. XLIV, col. 180AB.

științei noastre, dar nu putem să îl circumscriem, nici să-l reprezentăm în gândirea noastră fiindcă ne scapă când încercăm să-l atingem⁶⁸¹. Sfântul Părinte Capadocian spune că natura dumnezeiască transcende orice concept și orice reprezentare: trebuie să credem în existența sa, dar calitatea, cantitatea, natura și originea sa sunt inaccesibile, astfel că Dumnezeu nu poate fi înțeles și cunoscut deplin⁶⁸². „Calea negativă” este cea mai potrivită apropiere de Dumnezeu căci, atunci când Îl conceptualizăm pe Dumnezeu nu-L avem în conceptul nostru, ci avem un concept al lui Dumnezeu în loc de Dumnezeu Însuși. Conceptul nostru de Dumnezeu este un idol, un idol în plus, iar Dumnezeu este întotdeauna departe⁶⁸³.

Am văzut deja că, vorbind despre darul lui Dumnezeu al Revelației, Sfântul Grigorie de Nyssa utilizează deci o distincție între ceea ce este dat să fie cunoscut și ceea ce nu este dat să fie cunoscut. Această distincție tinde să separe incomprehensibilitatea naturii/esenței/ființei/firii divine de o cunoaștere dată sau revelată a lui Dumnezeu prin energiile/lucrarea divină⁶⁸⁴. Astfel, cunoașterea de

⁶⁸¹ Jean Laporte, *Părinții Greci ai Bisericii*, traducere din limba franceză de Stanca Pava, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2009, p. 192.

⁶⁸² *Despre viața lui Moise*, PSB, 29, p. 47; a se vedea și Jean Laporte, *op. cit.*, p. 192.

⁶⁸³ Jean Laporte, *op. cit.*, p. 192.

⁶⁸⁴ Realizând această distincție între natură/esență/ființă pe de o parte și energii/lucrare pe de alta, lipsa de precizie nu se datorează unei indecizii leneșe. Autorul a fost voit ambiguu aici, pentru că nu a dorit să insinuăm existența unei distincții stricte și clare dintre οὐσία și ἐνέργεια, cum vom descoperi mai târziu la Sfântul Grigorie Palama. Că teologia acestuia din urmă este sau nu în continuitate directă cu cea a capadocienilor, o vom trata în ultimul capitol al acestei lucrări. Este suficient să spunem că Sfântul Grigorie de Nyssa realizează constant un tip de distincție între ceea ce poate fi cunoscut despre Dumnezeu și ceea ce nu poate fi cunoscut. A se vedea, de exemplu, *In Canticum canticorum*, H: Langerbeck (editor), *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 6, Leiden, 1960, p. 336-337, 339 și 381. Pentru mai multe studii asupra acestei idei, a se vedea și: Vladimir Lossky, *The Vision of God*, Faith Press, Londra, 1963; John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, Faith Press, Londra, 1964; George Habra, „The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies”, în *ECQ*, vol. 7, 1985; Leonidas C. Contos, „The Essence-Energies Structure of St. Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation”, în *GOTR*, vol. 7, 1966; E. von Ivanka, „Palamismus und Vatertradition”, în *L'Église et les Églises*, vol. 2, Chevetogne, 1955; Idem, „Zur hesychastischen Lichtvision”, în *Kairos*, 1971; J.-P. Houdret, „Palamas et les Cappadociens”, în *Istina*, Nr. 19, 1974; Kallistos Ware, „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction”, în *ECQ*, vol. 7, nr. 2, 1975; Tamsin Jones Farmer, „Revealing The Invisible ...”, p. 82-83.

Dumnezeu, prin revelarea de Sine a lui Dumnezeu, nu este niciodată completă sau perfectă; rămâne mult mai mult de cunoscut decât ceea ce va fi cunoscut vreodată. Tratamentul pe care îl aplică Sfântul Grigorie „numelor” și „numirii”, pe care le prezintă în Cartea a II-a a tratatului său, *Contra Eunomium*, elaborează convingerea autorului privind incomprehensibilitatea divină. Reflectând asupra delegării ucenicilor de către Iisus la sfârșitul Evangheliei lui Matei – „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, și al Fiului, și al Sfântului Duh” (Mt. 28, 19) – Părintele Capadocian discută ce semnifică acest „nume” singular și aparte, deși nespecificat. În cadrul creației, raționează autorul, toate lucrurile care au existență sunt definite prin numele lor – sau, cel puțin, numele lor „indică” natura obiectului și, procedând astfel, „se fixează pe acel lucru”⁶⁸⁵; cu alte cuvinte, numele circumscriu, reliefează și delimitează obiectul numit prin ele. Devine evident de ce nu putem folosi nici un astfel de nume singular ca adecvat lui Dumnezeu. După cum scrie Sfântul Grigorie, „singură Natura necreată, pe care o recunoaștem în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh, depășește orice semnificație a numelor ... pentru că, oare cum s-ar putea găsi un nume pentru ceea ce este deasupra oricărui nume?”⁶⁸⁶. Neoferind alt nume, Hristos, conform Sfântului Grigorie, prezintă „legea” inefabilului și incomprehensibilității esenței divine⁶⁸⁷.

Aidoma Sfântului Vasile, Sfântul Grigorie de Nyssa face deosebire între numele negative și cele pozitive atribuite lui Dumnezeu. Fără a ne revela firea divină, numele negative lasă la o parte tot ceea ce îi este străin. „Chiar și numele care nouă ne par a fi pozitive au în realitate o semnificație negativă. Astfel, atunci când spunem că Dumnezeu este bun, noi nu declarăm altceva decât că în El nu este loc

⁶⁸⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, II, GNO II, 8-15.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, p. 318, paragrafele 15-20. Conexiunea dintre limitele limbajului uman și incomprehensibilitatea divină constituie o temă frecventă în scrierile Sfântului Grigorie de Nyssa. A se vedea, de exemplu, *In Canticum canticorum*, GNO, vol. 6, p. 357-358, paragraful 18 sq.: „Cum poate fi denumit printr-un nume ceea ce este întotdeauna dincolo de tot ceea ce cunoaștem? Pentru acest motiv, mireasa înțelege fiecare funcție a unui nume ca un semn al binelui inefabil; semnificația fiecărui cuvânt nu reușește să atingă adevărul, fiind oarecum inferioară lui”. Limbajul, cu alte cuvinte, este doar semnificantul lipsei sau eșecului de semnificație.

⁶⁸⁷ Tamsin Jones Farmer, „Revealing The Invisible ...”, p. 72.

pentru rău. Numele «început» (ἀρχή) înseamnă că El Însuși este fără început. Alte nume, care au o semnificație cu adevărat pozitivă, se referă la lucrările sau energiile divine; ele ne ajută să-L cunoaștem pe Dumnezeu nu în ființa inaccesibilă, ci în ceea ce Îl înconjoară⁶⁸⁸. Prin urmare este adevărat că „cel curat cu inima Îl vede pe Dumnezeu, dar și că nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu. De fapt Cel ce este nevăzut prin natură devine vizibil prin energiile (ἐνεργεῖαι) Sale, arătându-ni-se în circumstanțele particulare ale naturii Sale”⁶⁸⁹.

Cum ar putea Sfântul Grigorie, după ce a subliniat incomprehensibilitatea lui Dumnezeu, să justifice o discuție asupra Sa? Reușește aceasta prin conceperea Revelației ca un dar divin și, prin urmare, de încredere. După cum susține Frances Young în opera sa asupra exegezei patristice, Sfântul Grigorie fundamentează „întreaga cunoaștere religioasă pe dorința lui Dumnezeu de a face cunoscut Sinele divin ... [și privește] limbajul Scripturii, împreună cu Întruparea, ca acomodarea lui Dumnezeu la limitele și constrângerile existenței umane – ale exprimării umane”⁶⁹⁰. Această acomodare plină de bunătate apare atât în creație, cât și în Scriptură (în special în numele și titlurile divine), dar exemplul suprem este cel al chenozei, al Întrupării⁶⁹¹. În *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie ne dă exemplul manei care curge peste israeliți pentru a ne arăta modul în care această dăruire divină se adaptează în mod divers, conform nevoilor și dorințelor fiecărei persoane. Această pâine „care nu vine din pământ” este înțeleasă a fi învățătura în anticipare, un tip al Cuvântului care „își schimbă puterea în diverse moduri pentru a se adapta celor care o mănâncă (mana) ... (Care) știe să fie nu numai pâine, ci

⁶⁸⁸ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Traducere din limba engleză de Prof. Dr. Remus Rus, Editura IBMBOR, București, 1995, p. 72.

⁶⁸⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De Beatitudinibus*, VI, P. G. XLIV, col. 1269.

⁶⁹⁰ Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, 1997, p. 140-141.

⁶⁹¹ A se vedea, de exemplu, *Contra Eunomium*, II, GNO, 319-320, paragraful 16. Această „golire” (chenoză) a Întrupării nu reclamă pierderea dumnezeirii, ci, mai curând, vorbește de umplerea divină (până la limite) a capacității umane finite. Sarah Coakley a prezentat o imagine utilă a acestui aspect într-un articol recent, „Does Kenosis Rest on a Mistake? Three Kenotic Models in Patristic Exegesis”, în Stephan Evans (editor), *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*, Oxford University Press, Oxford, 2006); Tamsin Jones Farmer, „Revealing The Invisible ...”, p. 82.

devine și lapte, și carne, și legumă, și orice altceva ar fi propice și dezirabil pentru cel care o primește”⁶⁹². Mai mult, Sfântul Grigorie insistă că ceea ce ne este dat la orice moment este suficient pentru a ne satisface dorințele și nevoile, pentru că dacă ar fi posibil să înțelegem esența divină, atunci Dumnezeu, „Care vrea ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (I Tim. 2, 4), nu ar fi suprimat cunoașterea în această problemă. Astfel, tăcerea în legătură cu esența divină ne învață că „nu ne este necesară o cunoaștere care ne depășește capacitatea (de înțelegere)”⁶⁹³. Natura lui Dumnezeu este dincolo de orice putere a rațiunii: aceste cuvinte ne aduc aminte de textul de la Filipeni 4, 7, unde ni se vorbește despre covârșirea minții – „care depășește orice înțelegere” – , dar sugerează și conceptul incognoscibilității lui Dumnezeu, care a fost atribuit lui Platon pe baza lucrării *Parmenide* și care apare, fără echivoc, și la Filon. Natura lui Dumnezeu nu este supusă schimbării, precum natura umană în viața aceasta⁶⁹⁴.

Profetul Moise intră pe vârful muntelui Sinai, în *întunericul* unde este Dumnezeu, adică „la cunoștința că Dumnezeu nu poate fi cuprins într-o vedere sau într-o cunoștință hotărnicită, ci că El este nehotărnicit și cu cât urcă cineva mai mult în cunoașterea Lui, Îl simte sau Îl cunoaște ca pe un nehotărnicit, în Care sufletul nu se satură și nu

⁶⁹² Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, în Jean Daniélou (editor), SC, vol. I, Édition du Cerf, Paris, 1968, p. 192. Ideea unei acomodări divine specifice capacității fiecărui individ în parte este reiterată în întregul corpus al Sfântului Grigorie de Nyssa. De exemplu, în *In Canticum canticorum*, GNO, VI, 96.10-11: „El [Hristos] nu este același în fiecare persoană, ci ... se arată fiecăruia după capacitatea sa (de a-L primi - n. n.)”.

⁶⁹³ *Contra Eunomium*, GNO, p. 319, paragrafele 7-10. Se poate nota aici că înțelegerea unei adaptări divine progresive și dinamice care se conformează capacității schimbătoare a persoanei este diferită de insistența lui Milbank (împotriva indiferenței presupuse a teoriei dăruirii a lui Marion) asupra cerinței anterioare a acordării corecte a persoanei pentru a primi darul revelației de la Dumnezeu. În timp ce Sfântul Grigorie ar fi de acord că orientarea corectă a dorințelor unei persoane este importantă în înălțarea sufletului spre divin, el insistă și asupra faptului că Dumnezeu își poate potrivi dăruirea la orice capacitate, iar capacitatea persoanei de a-L primi pe Dumnezeu se schimbă continuu; mai multe detalii în acest sens vezi la Tamsin Jones Farmer, „Revealing The Invisible ...”, p. 72, 73, 82.

⁶⁹⁴ Catharine P. Roth, „Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul of Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection”, în VC, 46, 1992, p. 25.

sfârșește a înainta niciodată”⁶⁹⁵, căci Dumnezeu ascuns în ființa Sa, menține un progres continuu în cunoaștere și în desăvârșire. Cunoașterea misterului „devine un schimb de iubire între Logosul divin și credincios, e o pregustare a fericirii cerești în care cunoașterea devine iubire”⁶⁹⁶.

După cum este binecunoscut, Sfântul Grigorie de Nyssa a participat activ la controversa eunomiană, așa cum se poate vedea din cele douăsprezece cărți împotriva lui Eunomie. Aidoma fratelui său, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că nu putem ajunge la cunoașterea esențelor, chiar și în cazul lucrurilor create. Intellectul nostru „descoperă proprietățile lucrurilor în măsura în care ne sunt necesare vieții noastre. Dacă am putea cunoaște temeliile lucrurilor, atunci am fi orbiți de puterea creatoare care le produce. Intellectul nostru este mereu în mișcare, descoperindu-și prin reflexie proprietățile care îi sunt încă necunoscute; însă lucrurile în ele însele rămân inepuizabile pentru cunoașterea discursivă. Cuvintele și numele inventate prin gândire sunt indispensabile pentru fixarea în memorie a noțiunii lucrurilor, pentru a ușura comunicarea cu celelalte ființe umane”⁶⁹⁷.

Concluzia noastră rezultă și din următorul fragment al Sfântului Grigorie: „În felul acesta toate cele pe care am crezut că le cunoaștem s-au scurs pe lângă noi ca și însăși noțiunea de «veac», fără să le găsim vreo noimă prin care să explice concepția despre veșnicie, ca și cum toate ar fi în afară de starea lor firească și ar trece chiar și dincolo de cele veșnice, parcă am fi în fața unei stânci ieșită afară din mare de o lungime nesfârșită (să ne închipuim o stâncă oarecare, de jos pârând a sta în picioare, iar în capătul de sus dându-ți impresia c-ar avea o frunte teșită și aplecată deasupra apei). Așadar, cam ceea ce se poate întâmpla celui care atinge cu vârful piciorului colțul ieșit al stâncii aplecate spre valuri, dar nu ajunge pe ce să-și poată așeza piciorul și nici de ce să se prindă cu mâinile, același lucru poate păți sufletul celui care, căutând să străbată prin spațiile de timp dintre veacuri,

⁶⁹⁵ Lect. Dr. Carmen-Maria Bolocan, „Treptele urcușului duhovnicesc și rolul lor catehetic în «Despre viața lui Moise» a Sfântului Grigorie de Nyssa”, în *TV*, Anul XIV (2004), Nr. 1-6, p. 78.

⁶⁹⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 96C.

⁶⁹⁷ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu ...*, p. 71.

vrea să ajungă la Ființa de dincolo de veacuri, care nu poate fi măsurată prin intervale de timp și care nu se poate sesiza nici în spațiu, nici în timp, nici prin măsură, nici prin altceva de acest fel, ceea ce înseamnă că Ființa de dincolo de spațiu și de timp nu poate fi cuprinsă de cugetarea noastră care nereușind să sesizeze nicio cale de cunoaștere, ametește, se încurcă și se tulbură, negăsind în acest scop alt mijloc decât să se întoarcă la ceea ce este apropiat firii ei, socotindu-se mulțumită doar cu constatarea că Cel ce este mai presus decât firea noastră e cu totul altceva decât lucrurile care pot fi cunoscute.

De aceea când este vorba de cele mai presus de cuget, cugetul devine «vreme de tăcut» și în adâncul conștiinței, această firească neputință de a explica firea cea negrăită a dumnezeirii se schimbă în admirație la cel care știe că marii prooroci erau cei care vorbeau, iar nu Dumnezeu, atunci când spuneau: «cine va grăi puterile Domnului»? ... O! Ce minune! Cât de mult s-a temut cugetul să se apropie să vadă mărirea firii dumnezeiești, încât n-a putut pricepe nici măcar minunea celor contemplate în afara ființei Lui! Căci n-a zis că El nu există dincolo de ființa lui Dumnezeu întrucât a socotit că așa ceva ar fi o îndrăzneală prea mare sau să fi spus că ființa Lui s-ar putea cuprinde într-o definiție oarecare, ci s-a mulțumit să admire doar slava și mărirea de care s-a putut convinge. Și tot astfel nici despre mărirea Lui n-a putut spune în ce constă, ci a rămas fără de glas minunându-se de mărirea sfințeniei Lui. Iată, așadar, cât de departe a fost el de acea căutare curioasă și ambițioasă prin care să declare ce este în fond Ființa cea nesfârșită, pe care nici cea din urmă dintre fapte nu s-a saturat să o admire! Propriu-zis el n-a preamărit nici sfințenia și nici mărirea sfințeniei Lui (Dumnezeu – n. n.), ci întrucât își propusese doar să preamărească mărirea Lui, și-a dat seama că pentru aceasta puterile sale sunt prea slabe, neputând pricepe cu mintea lui cât de nesfârșite sunt granițele și dimensiunile a ceea ce preamărește, după cum spune psalmistul: «Măririi slavei și sfințeniei Lui nu este margine»⁶⁹⁸.

Cuvântul pierde orice valoare atunci când cunoașterea se oprește, când gândirea devine contemplație. De aceea, „există doar un

⁶⁹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Ecclesiasten*, P. G. XLIV, col. 729D-732ABC; PSB, 30, p. 266-267.

singur nume care să exprime firea divină – și anume, mirarea care ne cuprinde atunci când ne gândim la Dumnezeu”⁶⁹⁹.

V.3. Sfântul Grigorie al Nyssei despre θεωρία

Dumnezeul nostru, al creștinilor este Tatăl Care se descoperă prin Fiul în Duhul Sfânt. „Calea împărătească” a sfințirii noastre nu este alta decât mișcarea ascendentă în Duhul prin Fiul la Tatăl. Contemplația Sfintei Treimi este „piscul teologiei”⁷⁰⁰.

La Sfântul Grigorie al Nyssei, cuvântul care desemnează procesul de vedere, de contemplare și de cunoaștere a lui Dumnezeu este θεωρία. Acest cuvânt, în limba greacă veche înseamnă: vedere fizică, examen general al unei probleme, cunoaștere științifică reală, metodă exegetică, contemplare mistică. Θεωρία este acțiunea de a vedea, de a privi, de a observa, de a examina, contempla, medita, studia, filosofa, a considera, a viza ș. a. m. d.⁷⁰¹. Atunci când face referire la θεωρία, Sfântul Grigorie de Nyssa, notează că θεωρία se poate referi la „considerarea unui aspect”, „lucrurile asupra cărora se meditează” sau „contemplarea ca atare”⁷⁰². Acest termen (θεωρία) desemnează la Sfântul Grigorie mai multe activități de natură spirituală, „începând cu cercetarea intelectuală a textului în materialitatea sa istorico-gramaticală și terminând cu vederea lui Dumnezeu și cu legătura plină de iubire a sufletului cu Hristos”⁷⁰³. Θεωρία vizează, între altele, cunoașterea realității inteligibile a lucrurilor și nu se oprește la aparența sensibilă, depășind-o pe aceasta. Sfântul Grigorie înțelege θεωρία ca fiind obiect al progresului spiritual, deci ea este legată de asemenea și de parcursul neîncetat al omului către cunoașterea lui

⁶⁹⁹ Idem, *In Canticum canticorum*, XII, P. G. XLIV, col. 1028.

⁷⁰⁰ Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, Traducere și prezentare de Diac. Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 400.

⁷⁰¹ Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970, p. 1 & Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français* ..., p. 933.

⁷⁰² *In Canticum canticorum*, 6, P. G. XLIV, col. 892AC; vezi și F. W. Norris, „Deification: consensual and cogent”, în *SJT*, 49.4, 1996, p. 411.

⁷⁰³ Ierom. Dr. Agapie Corbu, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura Teofania, Sibiu, 2002, p. 233.

Dumnezeu și unirea cu El. Când se referă la corpul omenesc, ea este exprimată prin „ἀνατομική θεωρία”⁷⁰⁴.

Giulio Maspero, când tratează acest termen de θεωρία, sprijinindu-se pe opera Sfântului Grigorie al Nyssei⁷⁰⁵, conchide subliniind că termenul de θεωρία este de mare importanță pentru gândirea antică. Împreună cu Jean Daniélou, subliniază și ei că sunt trei locuri fundamentale unde este utilizat termenul, care sunt cumva asociate: (a) cunoașterea științifică, (b) metoda exegetică, (c) contemplația mistică. „Într-un sens general, θεωρία este activitatea spiritului care cunoaște realitatea inteligibilă a lucrurilor fără a se limita la aspectul lor sensibil”⁷⁰⁶. Spiritul este, de fapt, dotat cu capacitatea de a trece dincolo de aparențe, pentru că ființa umană este chipul (imaginea) Creatorului său. Pentru sfântul capadocian, însuși cuvântul θεός este derivat, și aici îi calcă pe urme lui Aristotel, din contemplație, viziune (ἐκ τῆς θεάσεως). Aceasta ajută la explicarea puternicei critici îndreptate de Sfântul Grigorie împotriva uzajului sau obiceiului comun (συνήθεια).

a. În utilizarea sa pur științifică, θεωρία presupune o semnificație similară celei de *vedere, observare, examinare sau cercetare*. „Obiectul de studiu al θεωρία este să descopere interconexiunea riguroasă, legile realității. Din acest motiv reprezintă o cunoaștere real științifică”⁷⁰⁷. Este crucial să notăm că Sfântul Grigorie utilizează θεωρία pentru ontologie, adică pentru cunoașterea diverselor categorii de ființe⁷⁰⁸. Astfel, „Cunoașterea lui Dumnezeu prin creație (τὰ ὄντα) conduce la cunoașterea lui Dumnezeu în sine (τὸ ὄντως ὄν)”⁷⁰⁹. De asemenea, este necesar să notăm că Sfântul Grigorie este preocupat să evidențieze, concomitent, limitele rațiunii umane, pentru că θεωρία rămâne întotdeauna doar la nivelul discursiv și cu cât ființa se apropie mai mult de Ființa Absolută, cu atât cunoașterea devine mai conjuncturală.

⁷⁰⁴ Dr. Constantin I. Băjău, *op. cit.*, p. 216.

⁷⁰⁵ Vezi BDGN, p. 736-738.

⁷⁰⁶ J. Daniélou, *L'Être et le temps ...*, p. 1.

⁷⁰⁷ *Ibidem*, p. 4.

⁷⁰⁸ *Contra Eunomium*, II, GNO I, 393.15-17.

⁷⁰⁹ J. Daniélou, *op. cit.*, p. 8.

b. Pentru Origen, *θεωρία* indică pur și simplu sensul ascuns. Eusebiu de Cezareea are o concepție mai aproape de a unui istoriograf și raportează termenul la iconomia creștină a profeților Vechiului Testament. Sfântul Chiril al Alexandriei, Diodor din Tars, Sfântul Grigorie de Nazianz și Apolinarie de Laodiceea îi urmează. Numai Didim cel Orb (din Alexandria) își asumă poziția lui Origen.

Sfântul Grigorie aplică termenul direct la text: *θεωρία* indică inteligibilitatea înțeleasă corect. Astfel, în anumite pasaje, ea poate fi opusă sensului material, în timp ce în altele, se referă la sfera de cuprindere a sensului literal în sine, adică la concatenarea evenimentelor (*ιστορικὴ θεωρία*)⁷¹⁰. Astfel, „în sens propriu, *θεωρία* este hermeneutică”⁷¹¹. Prin urmare, ar fi extrem de eronat să ne mulțumim să o identificăm cu căutarea sensului spiritual sau tipologic: sfântul nyssean se delimitează de exegeții care l-au precedat, pentru că tratează cunoașterea științifică a Cuvântului lui Dumnezeu, și nu numai cunoașterea sa mistică.

Esența lui *θεωρία* este astfel descoperirea temei subiacente care unifică evenimentele și conduce la semnificația lor: pentru aceasta, „obiectul *θεωρία* este *ἀκολουθία*”⁷¹². Dumnezeu dorește să facă uz de istorie, de aceea evenimentele sunt baza și punctul de plecare al analizei, după cum devine evident în împărțirea în două părți a lucrării *De vita Moysis*, prima dedicată *ιστορία*, cea de a doua *θεωρία*. Scopul lui Dumnezeu în revelație nu este de a ne comunica un sens material, ci de a ne face participanți la mântuire, de a ne îndumnezei. În aceasta constă sensul spiritual.

Astfel, coerența întregului istoriei devine un criteriu de interpretare pentru text. *Θεωρία*, ca și cercetare asupra sensului spiritual, era deja prezentă la Origen, în timp ce cercetarea asupra *ἀκολουθία* era deja prezentă la Eusebiu, dar Sfântul Grigorie este singurul care unifică aceste două principii: „El avansează cercetarea asupra *ἀκολουθία* ca obiect pentru *θεωρία*, ceea ce la Eusebiu nu se regăsește, ceea ce conferă un sens diferit conceptului de *θεωρία* decât cel pe care

⁷¹⁰ *In inscriptiones Psalmorum*, GNO V, 72.10.

⁷¹¹ J. Daniélou, *op. cit.*, p. 10.

⁷¹² *Ibidem*, p. 9; *ἀκολουθία* = succesiune, consecință, urmare, consecință naturală, suită, analogie etc.; (Anatole Bailly, *op. cit.*, p. 62).

îl avusese pentru alexandrieni sau pentru antiohieni”⁷¹³. Utilizarea exegetică a termenului θεωρία în limbajul Sfântului Grigorie este astfel fondat „pe una dintre intuițiile sale fundamentale: cea a istoricității ființei create”, caracterizată de un progres obișnuit, voit de Dumnezeu⁷¹⁴. Ca origine și sursă a acestei semnificații gregoriene acordate θεωρία, se poate face recurs la formația retorică a autorului.

c. Θεωρία în sensul său religios, adică de contemplație, este înrudit celor două sensuri deja prezentate, dar în loc de a se alinia la o orientare aristoteliană, se schimbă într-una platoniciană. Este poate o utilizare mai puțin originală, pentru că respectă tradiția alexandrină. Nu se referă direct la cunoașterea lui Dumnezeu (θεολογίαωρία), care rămâne inaccesibilă, nici nu se rezumă la cunoașterea comună a lucrurilor omenești, dar este modul de a privi realitățile umane din perspectiva celor cerești. În acest sens, termenul este asociat lui οἰκονομία, din moment ce se referă la cunoașterea aspectelor în lumina planului divin. Aceasta manifestă relația dintre οἰκονομία și ἀκολουθία, corelatul său în sfera exegetică. Ochii ființei umane sunt ridicați în contemplație, pentru a descoperi adevărata realitate a lumii. Această θεωρία este chiar esența rugăciunii⁷¹⁵. Contemplarea realităților invizibile (τῶν ἀοράτων θεωρία) caracterizează paradisul însuși, împreună cu prietenia cu îngerii și uniunea cu Dumnezeu⁷¹⁶. Pentru Sfântul Grigorie, fericirea constă în contemplarea lui Dumnezeu împreună cu îngerii; dar el arată în mod inechivoc că această contemplare nu are ca obiect îngerii, ci doar pe Dumnezeu. Fundamental, termenul are aici o conotație negativă, pentru că natura divină rămâne întotdeauna dincolo de capacitățile de înțelegere ale ființei umane. Și totuși, ca și în cazul apofatismului, în chiar această negație rezidă măreția afirmației nysseanului. Ea unește contemplarea bunurilor divine cu ridicarea la înălțimile îngerilor (τὴν πρὸς ἀγγέλους ὁμοτιμίαν). Pentru Sfântul Grigorie, contemplarea este echivalentă întoarcerii la Paradis⁷¹⁷.

⁷¹³ *Ibidem*, p. 10.

⁷¹⁴ B. De Margerie, *Introduction a l'histoire de l'exégèse*, Paris, 1980, p. 246.

⁷¹⁵ J. Daniélou, *Platonisme et theologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nyse*, Paris, 1944, p. 150; Giulio Maspero, „Θεωρία”, în BDGN, p. 736-738.

⁷¹⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio funebris in Flacillam imperatricem*, GNO IX, 486.14.

⁷¹⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Ecclesiasten*, GNO V, 386.18-20.

Pentru a înțelege conceptul de *θεωρία* la Sfântul Grigorie de Nyssa, nu trebuie să încercăm neapărat să găsim o paralelă în *vita contemplativa* a filosofilor greci. Nu trebuie să ne așteptăm ca Sfântul Grigorie de Nyssa să ne furnizeze o definiție sistematică și scolastică a *θεωρία*. A scris *De vita Moysis* nu ca un filosof secular, ci ca un om cu o profundă experiență religioasă. Scopul său nu a fost altul decât a prezenta cititorilor săi asceți drumul spre perfecțiunea spirituală și modul în care conduce acest drum la Dumnezeu. Werner Jaeger evidențiază faptul că Sfântul Grigorie „a simțit că ideea de viață ascetică este o paralelă și, din multe puncte de vedere, o continuare directă a acelei nobile tradiții de *vita contemplativa* inițiată de filosofii Greciei antice. Că își vedea propriile idealuri exprimate în această perspectivă, este evident din limbajul pe care îl utilizează în tratatele ascetice. Utilizează frecvent și conștient termenii tradiției filosofice”⁷¹⁸.

Pentru Sfântul Grigorie, *θεωρία* nu reprezintă doar condiția platoniciană a minții; nici definiția aristoteliană a vieții filosofului. Pentru el, *θεωρία* ia naștere din experiența religioasă și istorică a Bisericii, are rădăcini biblice (de aici, viața lui Moise ca prototip al contemplării creștine), și are ca scop mântuirea omului în întregimea sa în Hristos și prin Hristos. De aceea conceptul de *θεωρία* al Sfântului Grigorie de Nyssa și al întregii tradiții patristice ar trebui privit nu ca o condiție abstractă, statică, speculativă a intelectului uman sau al sufletului uman, ci prin scopul deplinei împărtășiri a creștinului de viața sacramentală a Bisericii. De aceea Sfântul Grigorie subliniază continuu și mai mult decât emfatic, în a sa *De vita Moysis*, o carte puternic contemplativă, adevăratul înțeles și scopul suprem al Tainelor Botezului și Euharistiei⁷¹⁹.

Purificarea sufletului de patimi și de multiplicitatea lucrurilor pământești îl ridică la nivelul contemplării lui Dumnezeu ca viață adevărată, frumusețe adevărată și bunătate adevărată. Sfântul Grigorie, după cum bine a remarcat W. Jaeger⁷²⁰, a completat, prin învățătura sa spirituală și mistică, regulile exterioare ale disciplinei, pe care le stabilise, pentru monahii din Asia Mică, fratele său, Vasile:

⁷¹⁸ George S. Bebis, „Gregory of Nyssa's «De vita Moysis»: A Philosophical and Theological Analysis”, în *GOTR*, Vol. XII, Nr. 3, 1967, p. 83, 86 sq.

⁷¹⁹ *Ibidem*, p. 387.

⁷²⁰ Cf. Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 40.

Moise *al său* este, înainte de toate, un monah contemplativ care „s-a exilat timp de patruzeci de ani din societatea oamenilor și, trăind singur, și-a folosit privirea, fără să se lase tulburat de ceva, liniștea deplină (ἡσυχία), pentru contemplarea celor nevăzute”⁷²¹. Dar contemplarea, sau θεωρία, nu este scopul înălțării sufletului. Sufletul va merge dincolo de contemplare, va urca până în prezența imediată a lui Dumnezeu, prin intermediul iubirii divine⁷²². În lucrările sale de la maturitate, *In Canticum canticorum* și *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie caracterizează aceste trei aspecte prin imaginile luminii, norului și întinericului⁷²³, prezentate aici într-unul din subcapitolele următoare ale lucrării.

Cunoașterea lui Dumnezeu, care poate fi și rațională și naturală, devine profundă atunci când ea devine o cunoaștere mistică, un urcuș spiritual permanent spre Dumnezeu. „Creștinul, înaintând pe calea desăvârșirii, ajunge la unirea cu Dumnezeu prin contemplare (θεωρία), ajunge să-l privească nemijlocit pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie prezintă urcușul duhovnicesc al creștinului spre Dumnezeu ca fiind posibil numai în Hristos”⁷²⁴.

După Jean Daniélou interiorizarea *theoriei* (θεωρία), care pentru Sfântul Grigorie de Nyssa se dezvăluie în inima curățită sau în oglinda sufletului, marchează o răsturnare completă a perspectivei platoniciene. Θεωρία intelectuală, νοητά platoniciană, „nu mai reprezintă pentru Sfântul Grigorie culmea urcușului spre cele dumnezeiești. Ea este o culme numai în relație cu lumea creată. În scrierile

⁷²¹ John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă ...*, p. 53.

⁷²² Viața mistică este compusă, inseparabil, dintr-un dublu element, interioritate și transcendență, intrare și ieșire, enstază și extaz. („La vie mystique est faite, inséparablement... d'un double élément d'intériorité et de transcendance, d'entrée et de sortie, d'instase et d'extase” - Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 274).

⁷²³ Cea mai bună introducere la doctrina gregoriană a înălțării spirituale este cea realizată de Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 80-97. Pentru o tratare mai exhaustivă, a se vedea von Balthasar, *Présence et pensée ...*, Jean Daniélou, *Platonisme ...*, 1944, Leys, *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse ...*, Völker, *Gregor von Nyssa als Mysiker ...*, Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 231 etc.

⁷²⁴ Pr. Lect. Dr. Nicolae Chifăr, „Sfântul Grigorie de Nyssa (335-394) – teologul contemplativ din Capadocia”, în *Analele Universității «Al. I. Cuza» din Iași – Teologie*, 1993-1994, p. 116.

platoniciene (și într-o măsură oarecare în cele ale lui Origen) κόσμος νοητός aparține în realitate sferei divinului; pentru Clement și Origen era co-natural cu Dumnezeu, ceva opus lumii sensibile. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa însă, linia de demarcație trece direct între lumea creată (sensibilă și inteligibilă) și Ființa divină. Astfel, *cosmosul* sensibil și inteligibil este reîntocmit în sufletul care contemplă în chipul lui purificat, ca într-o oglindă, energiile îndumnezeitoare la care participă înainte de toate, creaturile inteligibile, îngerii – chipurile pure cărora sufletul le devine asemănător. Astfel, călătoria cerească (temă comună la toți platonicienii) devine interiorizată; un urcuș launtric: sufletul își descoperă ținutul natal – ceea ce îi este co-natural – în sine, regăsindu-și starea sa primară. Aceasta este culmea vederii, θεωρία⁷²⁵. Însă Dumnezeu rămâne necunoscut în Sine, de necuprins în natura Sa. În comentariul său la Cântarea Cântărilor, Sfântul Grigorie de Nyssa ne prezintă sufletul în căutarea Celui iubit. El se înalță din nou și trece în duhul prin lumea inteligibilă și hipercosmică, pe care o numește cetatea unde se află Stăpâniile, Domniile și Tronurile atribuite Puterilor; trece apoi prin adunarea ființelor cerești, pe care o numește piața publică, și prin mulțimea lor nenumărată, pe care o numește cale, căutând să vadă dacă Cel iubit se află printre ele. În căutarea Lui, el străbate întreaga lume îngerească și întrucât nu găsește pe Cel căutat printre ființele binecuvântate, își zice: Poate vreuna din acestea cel puțin să înțeleagă pe Cel pe care îl iubesc? Ele tac, fără a răspunde, și prin tăcerea lor îl fac să înțeleagă că Cel pe care Îl caută le este și lor inaccesibil. Atunci, după ce a străbătut, prin lucrarea duhului, întreaga cetate supracosmică, și neizbutind să-L recunoască pe Cel dorit printre ființele inteligibile și netrupești și lepădând tot ceea ce găsește, recunoaște că Unul pe care Îl caută este Unul pe care nu Îl cuprinde⁷²⁶.

În cea de-a șasea omilie la Fericiri, Sfântul Grigorie de Nyssa se întreabă cum poate fi făgăduită viața veșnică celor curați cu inima sub forma vederii lui Dumnezeu dacă aceasta este imposibilă. El face referire la diverse texte din Scripturi în care „a vedea” are sensul de „a posedea” sau „a avea”. A nu vedea ceva înseamnă a nu fi părtaș sau a

⁷²⁵ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu ...*, p. 73.

⁷²⁶ P. G. XLIV, col. 893.

nu participa la acel ceva. Astfel, „o nouă cale i se deschide dincolo de θεωρία, dincolo de vedere, sufletului care intră în întuneric. Întunericul este, pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, ceea ce ne separă de lumina Treimii. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, întunericul prin care Moise a pătruns spre culmea Muntelui Sinai reprezintă, dimpotrivă, o formă de comuniune cu Dumnezeu, superioară contemplării luminii rugului arzător în care Dumnezeu S-a arătat lui Moise la începutul rătăcirilor sale. ...

Dacă Dumnezeu se arată ca lumină, iar mai apoi ca întuneric, aceasta înseamnă – pentru Sfântul Grigorie – că nu este posibilă vederea ființei divine, iar unirea se prezintă ca o cărare care merge dincolo de vedere, θεωρία, dincolo de inteligență, în acea sferă în care cunoașterea este suspendată, rămânând doar iubirea, sau mai exact unde gnoza devine ἀγίαση⁷²⁷.

În aceeași omilie dedicată problemei vederii lui Dumnezeu (întrucât Fericirea a opta vorbește despre „cei curați cu inima care Îl vor vedea pe Dumnezeu”), Sfântul Grigorie de Nyssa se întreabă dacă această contemplare a atributelor divine este suficientă pentru dobândirea fericirii. În realitate, nu este suficient să cunoaștem pur și simplu rațiunea sfințeniei; noi trebuie să trăim în sfințenie pentru a fi fericiți cu adevărat. Fericit nu este cel ce cunoaște ceva despre Dumnezeu, ci cel ce Îl vede în propriul suflet. În aceeași ordine de idei, fericirea nu constă în faptul că ceva despre Dumnezeu este cunoscut, ci în a-L avea în noi. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa acest lucru este mult mai preferabil decât vederea „față către față”. „Nu vederea lui Dumnezeu față către față este cea care mi se pare a fi propusă aici pentru cel al cărui ochi al sufletului a fost curățit. Ceea ce ni se propune în această formulă măreață este probabil ceea ce Cuvântul exprimă în fața altora și în termeni mai clari când zice: «Împărăția lui Dumnezeu este în voi», și aceasta pentru ca noi să înțelegem că prin curățirea inimii noastre de cele pământești și trupești vom vedea chipul naturii divine în întreaga lui frumusețe ... Astfel metoda contemplației, care vă este propice, este cea a privirii înlăuntrul vostru ... După cum cei care privesc la soare într-o oglindă, chiar dacă nu pot scruta intens cerul însuși, văd soarele strălucind în oglindă nu mai

⁷²⁷ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 74.

puțin intens decât cei ce privesc însuși discul solar; tot astfel dacă ați fost orbiți de lumina (lui Dumnezeu) în măsura în care dobândiți harul chipului care a fost pus în voi la început, veți dobândi ceea ce căutați în voi. Dumnezeirea este în realitate curăție, nepătimire, îndepărtarea oricărui rău. Dacă așa sunteți înlăuntrul vostru, atunci Dumnezeu este în voi. Atunci când duhul vostru este nepătat de rău, eliberat de patimi, rupt de orice necurăție, veți fi binecuvântați cu limpezimea vederii. Fiind curățiți, veți cunoaște ceea ce este de nevăzut pentru cei necurați. Ceața trupească fiind înlăturată de pe ochii sufletului vostru, veți contempla în aerul curat al inimii mărețul spectacol în măsura în care ochiul îl poate vedea”⁷²⁸.

V.4. Cunoașterea și vederea lui Dumnezeu este epectatică

Sfântul Grigorie asociază tema progresului cu o parte din concepțiile sale favorite, spre exemplu, cea a vederii lui Dumnezeu. Dumnezeu rămâne întotdeauna dincolo de noi și incomprehensibil, dar omul primește cunoașterea de Dumnezeu și se împărtășește de bunătatea Sa „după puterile sale”. Cunoașterea de Dumnezeu a omului este limitată de capacitatea omului, nu de Transcendent⁷²⁹.

Aceasta este, astfel, doctrina pe care cred că o preda Apostolul Pavel despre natura inefabilă a lui Dumnezeu, când spune că ochiul nu cunoaște chiar dacă poate vedea (I Cor. 2, 9). Pentru că ochiul nu vede totul complet așa cum este, ci numai în măsura în care percepe⁷³⁰. Nota „după puterile sale” aduce această lucrare la cea de-a doua fundație teologică pentru progresul perpetuu, natura omului.

Una dintre introspecțiile cele mai profunde ale Sfântului Grigorie constă în aceea că vederea lui Dumnezeu este urmarea lui Dumnezeu. Aici, el unește imaginile mișcării și vederii. „Astfel, Moise, care căuta nerăbdător să-L surprindă pe Dumnezeu, este acum învățat cum Îl poate surprinde; a-L urma oriunde te-ar conduce

⁷²⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *De Beatitudinibus*, VI, P. G. XLIV, col. 1272BC.

⁷²⁹ Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse ...*, p. 108.

⁷³⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 941B.

înseamnă să-l vezi pe Dumnezeu”⁷³¹. Comentariul la *Cântarea Cântărilor* recurge la aceeași aplicare a episodului din Ieșirea 33, 21-23: „Prin aceasta mă gândesc că suntem învățați că acel care dorește să-L vadă pe Dumnezeu, își va vedea Preaiubitul doar urmându-L constant, iar contemplarea feței Sale este cu adevărat călătoria nesfârșită spre El, realizată prin urmărirea îndeaproape a Cuvântului”⁷³². Tema gregoriană favorită, cea a participării, este asociată și progresului perpetuu, pentru că avansarea în virtute sporește odată cu participarea în Dumnezeu. „Din moment ce nu s-a demonstrat existența unei limite a virtuții, cu excepția răului, și pentru că Divinul nu admite un opus, natura divină devine nelimitată și infinită. În mod sigur, cel care urmează virtuții adevărate se împărtășește de nimic altceva decât Dumnezeu, pentru că El însuși este virtute absolută. Din moment ce cei care cunosc ce este bun prin natură doresc să se împărtășească de acest Bine și din moment ce acest Bine nu are nicio limită, dorința însăși a participantului în mod necesar nu are niciun loc de oprire, ci tinde spre nelimitat”⁷³³.

Să notăm și ceea ce precizează Sfântul Grigorie în chiar secțiunea omiliei a treia a operei *In Canticum canticorum* de care ne ocupăm⁷³⁴: „Cunoașterea Binelui care transcende orice intelect ne vine prin virtuți, chiar dacă este posibil ca, printr-o imagine oarecare, să surprindem o frântură din frumusețea arhetipală”. Mesajul este că această cunoaștere a lui Dumnezeu este strict corelată cu practica virtuților, pentru că odată cu întruparea virtuții în noi, Îl cunoaștem pe Dumnezeu. Pe scurt, *eul* transformat este cel care formează oglinda prin care Îl cunoaștem pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie consideră că acest concept este redat de cuvintele *Cântului* 1, 12b. Aici, Mireasa, referindu-se la Mire, spune: „Nardul meu are mireasma lui”, înțelegând prin aceasta că mănunchiul ei de nard emite „mireasma lui Hristos”. Și totuși, această mireasmă – sau reflexie, dacă se preferă imaginea oglinzii – permite numai o cunoaștere indirectă și inadecvată a lui Dumnezeu.

⁷³¹ Idem, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 408D.

⁷³² Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 1028A.

⁷³³ Idem, *De vita Moysis*, I, P. G. XLIV, col. 301AB.

⁷³⁴ *In Canticum canticorum*, Omilia a III-a, GNO, VI, 91.

Sfântul Grigorie de Nyssa amintește și de o primă cunoaștere a lui Dumnezeu, când se referă la aceea prin cuvântul Sfintei Scripturi și prin poruncile Legii. În calitate de cuvânt al lui Dumnezeu, Sfânta Scriptură este cel dintâi mijloc de cunoaștere a Lui, căci Hristos (Cuvântul), zice el: apropie firea omenească de Dumnezeu urmând o cale continuă. Mai întâi, o luminează prin prooroci și prin poruncile Legii, prin care pătrunde strălucirea luminii adevărate la cele dinăuntru, adică în suflet⁷³⁵. Odată ce L-a cunoscut pe Dumnezeu, prin împlinirea poruncilor dumnezeiești, sufletul⁷³⁶ înaintea în cunoașterea Lui pe aceeași cale a Sfintei Scripturi⁷³⁷, ceea ce se vedește prin interpretarea ei duhovnicească. Rolul principal al Sfintei Scripturi este însă ca, după ce ne-a făcut cunoscut pe Dumnezeu, să nască în noi dorința vederii Lui descoperite, față către față, sau „de a vedea soarele în aer liber”, cum spune Sfântul Grigorie. Pentru aceasta ni se cere însă desăvârșirea vieții, apoi ni „se arată lumina adevărată ..., prin unirea cu firea noastră”⁷³⁸). Până a se ridica la această cunoaștere superioară, sufletul contemplă pe Dumnezeu în natură⁷³⁹.

Mai întâi, sufletul vede pe Dumnezeu asemenea unui „ciorchine (τό βοτρυδόν), care împrăstie prin floare o bună mireasmă dulce și plăcută⁷⁴⁰. Este vorba de o cunoaștere începătoare, care presupune puține cunoștințe despre Dumnezeu, ceea ce este arătat prin imaginea florii, care, în general, desfată numai două din cele cinci simțuri: văzul și mirosul. Ciorchinele abia înflorit exemplifică foarte sugestiv ideea de mai sus, indicând că va trebui să treacă vreme până ce va ajunge la maturitate.

⁷³⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, omilia a V-a, P. G. XLIV, col. 864C.

⁷³⁶ Magstrand N. V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 29.

⁷³⁷ Rolul împlinirii poruncilor în cunoașterea lui Dumnezeu e arătat de Cuviosul Marcu Ascetul, care spune: „Domnul e ascuns în poruncile Sale, și cei ce-L caută pe El, Îl găsesc pe măsura împlinirii lor”. (*Despre legea duhovnicească*, cap. 190, *Filocalia* ..., I, p. 249). După Sfântul Issac Sirul, „păzirea poruncilor procură adevărata cunoștință (ἀληθοῦς γνώσεως). Și nu numai adevărata cunoștință ci și îndumnezeirea (ἀλλὰ καὶ θεώσεως), pe care o dobândim deplin când avem în noi slava lui Dumnezeu în Duhul Sfânt”. (τοῦ ὁσίου πατρὸς).

⁷³⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, omilia a V-a, P. G. XLIV, col. 864C.

⁷³⁹ Magstrand N. V. Stănescu, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁴⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, omilia a VI-a, P. G. XLIV, col. 888D.

Pe o treaptă superioară, făcând distincție față de treapta anterioară, sufletul socotește că e mai potrivit să numească pe Dumnezeu „măr (μῆλον) într-o pădure neroditoare înfrumusețat de buna culoare a rodului copt”⁷⁴¹. Comparația indică un spor în cunoaștere, întrucât mărul, în raport cu ciorchinele, desfată nu numai văzul și mirosul, ci și gustul. În plus, pomul care l-a rodit oferă și umbră sub care se află loc de odihnă. Pe o treaptă și mai înaltă, sufletul își dă seama, însă, că nici această numire nu este potrivită, întrucât Cel dorit se arată acum în alt chip. El „se aseamănă cu o căprioară și se compară cu un pui de cerb” (δορχάδι γάρ ὁμοιοῦται χαι νευρῶ παρειχάζεται)⁷⁴². Și apărând nu stă nici la vederea noastră, nici pe locul lui, ci sare pe munți, aruncându-se de pe vârfuri pe culmile dealurilor⁷⁴³). Noțiunile de căprioară, pui de cerb, vârfuri de munți și culmi de dealuri ne prezintă de data aceasta o imagine mai complexă, semnificând prin aceasta o cunoaștere mai înaltă decât cele anterioare.

În felul acesta, înaintând din treaptă în treaptă, sufletul ajunge să-și sporească mult cunoașterea sa despre Dumnezeu, Căruia, prin analogie cu cele contemplate în natură, îi atribuie acum numiri și însușiri diferite.

Și totuși, Sfântul Grigorie de Nyssa insistă în mod deosebit, arătând caracterul nedeplin al acestei cunoașteri. După el, urcușurile de până acum nu pot fi considerate „vedere și cuprindere clară a adevărului (θεωρίαν χαι χατάλογον ἐναργῆ τῆς ἀληθείας), ci glas al Celui dorit (ἀλλὰ φωνήν τοῦ ποθομένου), care naște mai mult o presupunere, decât o siguranță, despre cine este cel ce vorbește”⁷⁴⁴). El redă sugestiv această idee prin imaginea mâinii mirelui, ca tot ce a putut să vadă și să cunoască despre El mireasa (sufletul)⁷⁴⁵. Ea n-a obținut deci, prin aceasta, decât o cunoaștere parțială și foarte relativă a Celui dorit.

Sufletul își dă seama de nedeplinătatea și relativitatea cunoașterii sale atunci când, ridicat pe o treaptă superioară, constată că cele cugetate până acum despre Dumnezeu și însușirile atribuite Lui

⁷⁴¹ *Ibidem*, col. 889A.

⁷⁴² Magistrand N. V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 31.

⁷⁴³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VI, P. G. XLIV, col. 889D.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, V, P. G. XLIV, col. 860AB; și omilia a VI-a, col. 889B.

⁷⁴⁵ Idem, *In Canticum canticorum*, XI, P. G. XLIV, col. 1009A, 1011A.

nu-L exprimă suficient, iar din numirile pe care I le-a dat nu se potrivește niciuna, deoarece El este mai presus de toate acestea. „L-am chemat pe nume – se exprimă întristată mireasa (sufletul) –, pe cât era cu putință să găsesc un nume pentru Cel nenumit. Dar nu există vreun nume care să atingă cu înțelesul lui pe Cel căutat. Căci cum ar putea fi provocat să răspundă printr-o chemare pe nume, Cel ce e mai presus de tot numele?”⁷⁴⁶.

Părăsind calea afirmativă de până acum și pășind pe o cale mai înaltă, aceea a negației, sufletul conchide că Cel căutat „e cunoscut numai în a nu fi înțeles ce este și că toată însușirea înțeleasă a Lui devine o piedică în aflarea Lui pentru cei ce-L caută”⁷⁴⁷. S-ar părea că prin acest nou urcuș dorința lui după Dumnezeu a fost împlinită. Dar nici aceasta nu-l satisface deplin, întrucât sufletul, „după ce le-a obținut acestea, – spune Sfântul Grigorie –, și a pătruns cu gândul și mai înăuntru (ἐπὶ τὸ ἐνδότερον) celor negraite (τῶν ἀπορρήτων), cere să-i fie drumul nu numai în pridvoarele bunătăților (ἐν προθύροις τῶν ἀγαθῶν), – ci prin pârga Duhului, prin al cărui har, ca printr-o sărutare, s-a învrednicit să cerceteze adâncurile lui Dumnezeu (τοῦ Θεοῦ τὰ βάθη), și înăuntrul raiului, unde spune, după marele Pavel, că vede cele nevăzute și aude cele ce nu se pot grăi”⁷⁴⁸).

Deosebit de interesante în acest text, sunt pe de o parte, numirea dată de Sfântul Grigorie de Nyssa cunoașterii lui Dumnezeu prin contemplarea naturii, căreia îi zice „pridvor al bunătăților”, considerând-o astfel „numai un început al cunoașterii celei înalte, iar, pe de altă parte, precizarea pe care o face arătând că această cunoaștere este rod al eforturilor omenești prin lucrarea minții, se înțelege în colaborare cu harul”⁷⁴⁹. Sfântul Grigorie oferă o indicație prețioasă în legătură cu acesta, spunând că „sufletul, după ce s-a înălțat de la cele de jos spre cunoașterea celor de deasupra, cuprinzând minunile prin lucrarea lui Dumnezeu, nu mai poate înainta prin străduința iscoditoare (διὰ τῆς πολυπραγμοσύνης), ci Îl admiră și Îl adoră pe Cel cunoscut numai că este prin cele ce le lucrează”⁷⁵⁰.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, VI, P. G. XLIV, col. 892D-893A.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, col. 893B.

⁷⁴⁸ *Ibidem*, I, col. 785A.

⁷⁴⁹ Magistrand N. V. Stănescu, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁵⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XI, P. G. XLIV, col. 1009C.

Autorul nostru își rezumă foarte bine gândirea, spunând: „Este adevărat, deopotrivă, și că inima curată Îl vede pe Dumnezeu și că nimeni nu L-a văzut pe Dumnezeu vreodată ... Cel ce este nevăzut prin fire, s-a făcut văzut prin lucrările Sale”. Întrucât fericirea nu constă în cunoaștere, trebuie „să-L avem pe Dumnezeu în noi înșine” și să contemplăm, în chipul Său (sufletul) curățit energiile îndumnezeitoare. „Sufletul recunoaște ceea ce caută (pe Logodnicul său) numai în ceea ce rămâne de neînțeles pentru el”. Dincolo de vederea inteligibilă se deschide calea tainică unde „cunoașterea devine iubire-agape”⁷⁵¹. Omul trăind viața virtuții este întotdeauna doritor să-L vadă pe Dumnezeu. „Aceasta este cu adevărat vederea lui Dumnezeu: să nu fii niciodată satisfăcut în dorința de a-L vedea. Trebuie întotdeauna ca, uitându-ne la ceea ce vedem, să ne însușim dorința de a vedea mai mult”⁷⁵². Cel curat cu inima îl va vedea pe Dumnezeu, după cuvântul inefabil al Domnului, „după capacitatea sa, primind atât cât poate suporta mintea sa; și totuși, natura infinită și incomprehensibilă a lui Dumnezeu rămâne dincolo de orice înțelegere”⁷⁵³.

Elanul spre Dumnezeu sau dragostea noastră nu pot fi înșelate, dacă nu renunțăm să-L urmăm prin iubire. Astfel, în ciuda imposibilității radicale de a-L vedea pe Dumnezeu, ar trebui întotdeauna să dorim să-L vedem și să-L căutăm⁷⁵⁴.

Cu cât progresăm mai mult în cunoaștere, cu atât cunoaștem că Dumnezeu e mai necuprins și mai ascuns în ființa Sa. Sfântul Grigorie este convins că „adevărata Sa vedere constă în aceea de a nu vedea”⁷⁵⁵. Prin vedere trebuie a se înțelege aici cunoaștere. Dar în mișcarea apofatică, necunoașterea și nevederea – în mod paradoxal – au semnificația unei adevărate cunoașteri. Pe măsură ce urcă spre misterul divin, omul se umple de tot mai multă cunoaștere, de cunoașterea că natura divină e mai presus de orice cunoaștere și vedere, că Dumnezeu „e cunoscut numai în a nu fi înțeles ce este”⁷⁵⁶.

⁷⁵¹ Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, Traducerea, prefața și notele de Pr. Lect. Dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995, p. 54.

⁷⁵² Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 409D.

⁷⁵³ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 941A.

⁷⁵⁴ Jean Laporte, *Părinții Greci ai Bisericii ...*, p. 195.

⁷⁵⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 377A.

⁷⁵⁶ Idem, *In Canticum canticorum*, VI, P. G. XLIV, col. 893BC.

Unirea duce la cunoaștere. Nu poți să cunoști pe Dumnezeu dacă nu ai realizat în „sinea” ființei tale o asemănare cu „Sinea” transcendentă a lui Dumnezeu. Cel unit cu Dumnezeu cunoaște pe Dumnezeu prin Sfântul Duh. E o cunoaștere prin har. Sfântul Duh ridică spiritul la un nivel superior de cunoaștere și iubire a lui Dumnezeu⁷⁵⁷, însă ființa divină rămâne învăluită în întuneric⁷⁵⁸.

Sufletul începe deci să-L vadă pe Dumnezeu în întuneric⁷⁵⁹; este o vedere reflectată în oglinda sufletului, contemplare unică pe care Sfântul Grigorie o numește *Θεογνωσία*. Spre deosebire de Sfântul Grigorie de Nazianz, aici, Sfântul Grigorie de Nyssa scoate în evidență întunericul, cunoașterea lui Dumnezeu tainică și ascunsă.

Noțiunea de *întuneric* are un sens mistic. Ea nu este semnul neputinței naturale a omului, ci al inaccesibilității radicale a firii divine a cărei experiență constituie suprema contemplare. Aici se află deja începutul teologiei apofatice.

Pe culmea experienței mistice, sufletul s-a unit cu *Cuvântul* prin iubire și înțelege că Dumnezeu scapă încercărilor rațiunii de a-L cuprinde; numai *întunericul* credinței Îl poate sesiza pe Dumnezeu, Care transcende orice reprezentare. Credința Îl aduce pe Dumnezeu în suflet și aici are loc trăirea apropierei de El. „Sufletul este înconjurat de noaptea dumnezeiască și Mirele se face prezent, dar nu se arată... El îi dă sufletului un fel de conștiință a prezenței Sale – *αἰσθησις παρουσίας* – care⁷⁶⁰ scapă în același timp cunoașterii. Dumnezeu, cu cât este mai prezent, cu atât este mai ascuns, chiar în arătarea Sa.

V.5. Discurs și tăcere ca mijloace de comunicare

Poate nu ne surprinde că, în reflectarea asupra vieții lui Moise, Sfântul Grigorie găsește necesar să considere natura comunicării umane și divine. El consideră comunicarea ca fiind asociată vieții

⁷⁵⁷ W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker ...*, p. 173 apud Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator, The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Ejnar Munksgaard, Copenhagen, Lund, 1965, p. 365; Doctorand Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 87-88.

⁷⁵⁸ Doctorand Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 88.

⁷⁵⁹ Tema întunericului supraluminos o vom trata pe larg în subcapitolele următoare.

⁷⁶⁰ Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu ...*, p. 53.

interioare a lui Dumnezeu. Chiar dacă, în principiu, cunoașterea acestei vieți interioare ne depășește, suntem totuși incluși în ea. Sfântul Grigorie dorește să păstreze diferența fundamentală dintre comunicarea divină și cea umană, dar se deosebește aici de gânditori vestici de mai târziu, precum de Toma d'Aquino. Sfântul Părinte nu explică diferența prin intermediul analogiei⁷⁶¹; el se mulțumește să declare incompatibilitatea, care poate fi eliminată la dorința lui Dumnezeu, pe măsură ce intră în relație cu noi, pe măsură ce-și relevă planurile și lucrările sau acțiunile.

Pentru autorul nostru, comunicarea umană este parte integrantă a existenței umane. Avem nevoie de *unelte* pentru a ne exprima experiența lumii în care trăim, propria existență și pe cea a lui Dumnezeu. Mediul fundamental este existența noastră trupească – prin această realitate suntem capabili să experimentăm și să ne comunicăm experiența.

Prin evidențierea centralității existenței trupesti ca prim mediu de comunicare al umanității, Sfântul Grigorie ridică o problemă anume. În primul rând, revine la distincția sa fundamentală între omenire și Dumnezeu – Dumnezeu nu este nici spațial, nici temporal, dar omenirea este. Existența noastră se multiplică în spațiu și timp. Suntem legați de o realitate spațio-temporală, în care putem și regăsiți. Comunicarea umană are loc undeva și cândva. Din acest motiv, prima formă a comunicării creaturilor este senzorială – cunoaștem lumea și relaționăm cu ea prin simțuri. Această primă formă de comunicare este atribuită de către Sfântul Grigorie „animalelor neraționale”: „pentru că este caracteristic naturii animalelor neraționale faptul că sunt guvernate exclusiv de simțuri, separate de înțelegere. Vederea și auzul le conduc adeseori spre ceea ce le stimulează poftele. De asemenea, toate celelalte lucruri prin care percepția senzorială devine activă ocupă un rol important la animalele neraționale”⁷⁶². Dar pentru ființele umane, acesta este doar un stadiu în drumul spre cunoaștere.

⁷⁶¹ A se vedea analiza lui G. J. Hughes asupra limbajului analogic al lui d'Aquino (*Analysis of Aquinas's analogical language in 'Aquinas and the Limits of Agnosticism'*, în *The Philosophical Assessments of Theology*, Eds. G. J. Hughes, Search Press, Kent & Georgetown University Press, Washington, 1987, p. 37-63.

⁷⁶² *De vita Moysis*, 93 *apud* Ivana Noble, *The Apophatic Way in Gregory of Nyssa ...*, p. 336.

Pentru că, în mod evident, ceea ce separă ființa umană de animalul nerațional este capacitatea de a înțelege ceea ce este perceput la nivel senzorial.

Această cunoaștere superioară se referă la deplasarea din lumea percepțiilor senzoriale spre un alt plan, unul în care gândurile noastre pot opera libere de limitele direct perceptibile. Pentru a ne organiza gândurile este nevoie de limbaj. Limbajul ne furnizează semne care fac posibile exprimarea publică a gândurilor și comunicarea lor. Aceasta este etapa posibilă doar pentru ființele umane (și nici chiar pentru toate ființele umane).

În ceea ce privește comunicarea în Dumnezeu, Sfântul Grigorie este ferm: nu putem ajunge la Dumnezeu așa cum putem ajunge la creație. În acest sens, nu există un „limbaj comun” între Dumnezeu și noi, și trebuie să rezistăm tentației de a-L transforma pe Dumnezeu în ceva inferior, care să poată fi surprins de categoriile spațial-temporale. Dar, în același timp, Sfântul Grigorie refuză să se opună unui agnosticism total referitor la Dumnezeu, sau unui tip de Dumnezeu aproape deist, destinat să rămână cu totul străin creației. Pentru că, în realitate, ajungem să știm cine este Dumnezeu prin modul în care ni Se revelează și modul în care suntem capabili să-L cunoaștem pe Dumnezeu în viețile noastre, în existența noastră trupească. Cheia la acest demers este ideea de contemplație: „Pentru că renunțând la tot ceea ce este observabil, nu numai la ceea ce înțeleg simțurile, dar și la ceea ce crede inteligența că vede, (mintea umană) continuă să pătrundă tot mai adânc, până când, prin dorința inteligenței de a înțelege, capătă acces la invizibil și incomprehensibil, și acolo Îl vede pe Dumnezeu. Aceasta este cunoașterea adevărată despre ceea ce se caută; aceasta este vederea care este fără vedere, pentru că ceea ce căutăm transcende orice tip de cunoaștere, fiind protejată de incomprehensibilitate ca de un tip de întuneric”⁷⁶³.

Astfel, întâlnirea cu Dumnezeu, apropierea pentru a-L vedea pe Dumnezeu prin contemplarea lui Dumnezeu așa cum ni Se relevă, nu este un dar al capacității supreme de a-L cunoaște pe Dumnezeu, ci este un dar care nu elimină paradoxul, cunoașterea incognoscibilului, vederea invizibilului, înțelegerea a ceea ce este de neînțeles. Cu acest

⁷⁶³ *De vita Moysis*, 95 *apud* Ivana Noble, *op. cit.*, p. 337.

paradox, Sfântul Capadocian operează la granițele limbajului său și ale cadrului său conceptual, și totuși, în același timp, rămâne credincios credinței sale fundamentale în transcendența infinită a lui Dumnezeu și în posibilitățile infinite, inerente călătoriei umane nesfârșite spre Dumnezeu. Poate cel mai bun mod de a rezuma conceptele Sfântului Grigorie este de a cita cuvintele Evanghelistului, unde se spune că tăcerea își are vremea ei, și vorbirea își are vremea ei: „vreme este să taci și vreme să grăiești” (Eccles. 3, 7). Qohleth (Ecclesiastul) este, după Sfântul Grigorie⁷⁶⁴, marele meditator al Vechiului Testament asupra Dumnezeului absent, sau asupra absenței Dumnezeului prezent, și cu această realitate încearcă Sfântul Părinte Grigorie să se lupte. Timpul tăcerii există numai pentru a da sens momentului când vorbim, iar timpul vorbirii există numai pentru a da sens momentului când tăcem⁷⁶⁵.

V.6. Mistica întunericului și mistica luminii⁷⁶⁶

V.6.1. *Noaptea divină* în mistica apuseană și cea răsăriteană

Este o supraidentificare a Sfântului Grigorie, mai mult decât a oricărui alt autor, cu mistica întunericului. Deși nu el a *inventat* această temă, „întunericul luminos”, „noaptea divină” și alte asemenea expresii figurează printre temele sale patentate. Tema „întunericului” prezintă într-adevăr o traiectorie majoră în teologia sa apofatică, dar trebuie pusă în balanță cu o altă traiectorie, care consideră că întunericul este, atunci când vorbim de cunoașterea lui Dumnezeu, etapa în care sufletul se unește cu Dumnezeu într-un preaplin de lumină dumnezeiască.

Nu trebuie să presupunem că Sfântul Grigorie se referă la întunericul divin ori de câte ori vorbește de întuneric. Limbajul întunericului înseamnă adeseori întunericul păcatului sau ignoranței. Așa-

⁷⁶⁴ In *Ecclesiasten*, GNO X, 2, 277-442.411.

⁷⁶⁵ Lucian Blaga nu separă în acest mod tăcerea și vorbirea, ci le resemnifică, dilectica contradictorială; tăcerea însăși este vorbire și vorbirea tăcere.

⁷⁶⁶ A se vedea și capitolul din debutul acestei lucrări: *Sfântul Grigorie de Nyssa – Părinte al Teologiei Mistice*.

numitul „întuneric mistic”, în pofida faimei sale, apare relativ infrecvent. Ce tip de întuneric are în minte Sfântul Grigorie este determinat în mare măsură de textul evanghelic pe care îl interpretează autorul. Cadrul general al acestei așa-numite mistici a întunericii, este asociat exclusiv interpretării Sfântului Grigorie asupra anumitor texte din Scripturi, prezentând în mod evident preocupări apofatice. Dar acesta nu este singurul mod în care Sfântul Grigorie exprimă experiența uniunii divine. Atunci când comentează alte texte biblice, fără a se îndepărta de acel set limitat de texte asupra întunericii divine, Sfântul Grigorie vorbește despre îndumnezeirea în lumină a miresei. Mai mult, lumina în care este îndumnezeit sufletul și întreg credinciosul trebuie distinsă în ultimă instanță de acea lumină care este depășită în primul stadiu al motivului epistemologic-etic. Tema luminii îndumnezeirii se referă la alte problematice epistemologico-etice, care se regăsesc și ele fondate în exegeza unor teme biblice diferite.

Așa cum mistica întunericii Sfântului Grigorie relevă o dimensiune importantă, real caracteristică, a gândirii sale, tot așa, „mistica luminii” a Sfântului Grigorie relevă o dimensiune la fel de importantă, la fel de caracteristică, a gândirii sale.

Dintre toate omiliile din *In Canticum canticorum*, omilia a 11-a, în care Sfântul Grigorie comentează asupra *Cântării Cântărilor*, 5, 2-7, delimitează poate cea mai clară prezentare a doctrinei Sfântului Grigorie asupra ascensiunii noetice ca deplasare de la lumină la întunericul crescând. Într-adevăr, multe amănunte ale acestei omilii susțin acest punct de vedere.

Este important să notăm la începutul temei biblice pe care Sfântul Grigorie o comentează în acest important exemplu al doctrinei sale asupra întunericii divine: „Deschide-mi, surioară, deschide-mi, iubita mea, porumbița mea, curata mea, capul îmi este plin de rouă și părul ud de roua nopții”. (*Cântarea Cântărilor* 5, 2). Cuvinte precum „rouă” (ῥόσμος, „umezeala nopții”) și „noapte” (νύξ) îl încurajează pe Sfântul Grigorie să interpreteze tema întunericii într-un sens pozitiv, teologic. Prin urmare, însuși textul biblic îl încurajează să urmeze o anumită linie de gândire în direcția temei întunericii divine.

Această asociere a luminii cunoașterii cu primele mișcări ale înălțării este amplificată și mai mult de înălțarea miresei în această

omilie, a 11-a⁷⁶⁷. Descriindu-i înălțarea spre noaptea divină, unde este îmbrățișată de Preaiubitul, Sfântul Grigorie spune că ea și-a început înălțarea deplasându-se de la ignoranța întunericului la lumina adevărului: s-a îndepărtat de însoțirea cu răul și s-a apropiat de fântâna de lumină și a fost iluminată de lumina adevărului. Totuși, această lumină dă naștere întunericului, pe măsură ce ea este îmbrățișată de noaptea divină și primește picăturile nopții care se scurg de pe buclele Preaiubitului. (*Cântarea Cântărilor*, 5, 2).

Cunoașterea discursivă care caracterizează faza incipientă a înălțării este descrisă în limbajul luminii pentru că Sfântul Grigorie modelează înălțarea noetică pe repausul lui Moise, care începe în lumină. Mai mult, este cunoaștere discursivă și nu se apropie sub nicio formă de întâlniri non-discursive semețe care vor caracteriza deplasarea lui Moise dincolo de nor și în întunericul unde locuiește Dumnezeu.

Contextul în care am văzut că apare tema întunericului divin este exegetic și epistemologic. În introducerea temei întunericului divin, Sfântul Grigorie interpretează un text biblic care se pretează la astfel de interpretări (*Cântarea Cântărilor* 5, 2 și 3, 1). Totuși, indiferent de textele biblice care se pretează la astfel de interpretări, Sfântul Grigorie nu introduce tema întunericului divin.

Mai mult, tema întunericului divin este legată strâns de motivele preferate ale Sfântului Grigorie în descrierea întâlnirii omului cu Dumnezeu: înălțarea epistemologică. Pentru Sfântul Grigorie, acest demers implică în mod tipic afereza și limbajul apofatic⁷⁶⁸.

Modelul înălțării epistemologice poate fi observat clar în evoluția de la lumina discursivă a cunoașterii, cu părăsirea păcatului întunericului, la întunericul non-discursiv al necunoașterii. Aici, lumina se referă la cunoașterea de tip discursiv; mișcarea în întuneric (νεφέλη și γνόφος) este o mișcare în non-discursiv. Întunericul surclasează lumina pentru că în înălțările noetice ale Sfântului Grigorie, apofaticul non-discursiv întotdeauna surclasează discursivul. Și totuși, în același timp reprezintă și o lectură fidelă a imagisticii textelor

⁷⁶⁷ Vide supra.

⁷⁶⁸ Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 594 sq.

pe care le interpretează Sfântul Grigorie; Moise Îl întâlnește pe Dumnezeu în lumină (Ieș. 19, 3), apoi într-un nor (Ieș. 19, 16-19) și, în final, în întuneric (Ieș. 20, 21). Acesta este încă un exemplu de epistemologie fondată pe exegeză⁷⁶⁹.

Pornind de la *In Canticum canticorum*, XI, cu sprijinul *In Canticum canticorum*, VI, *De vita Moysis*, II, și alte texte, se poate înțelege că Sfântul Grigorie este considerat unul dintre marii modelatori ai misticii întunericului. Totuși, înălțarea la Dumnezeu în întunericul necunoașterii nu reprezintă singurul mod în care Sfântul Părinte Capadocian descrie următoarele înălțări din cadrul întâlnirii divino-umane. În timp ce tema întunericului divin reprezintă, cu certitudine, un mod prin care Sfântul Grigorie își realizează dezideratul, acest mod nu este și singurul. El descrie întâlnirea, așa cum am precizat, și

⁷⁶⁹ De fapt, Sfântul Grigorie forțează textul într-o oarecare măsură pentru a realiza o evoluție ușoară de la lumină la întuneric, ceea ce servește schemelor sale epistemologice. În *In Canticum canticorum*, XI, GNO, VI, 322.9-10, teologul nyssean spune că Dumnezeu i-a apărut lui Moise în lumină (διὰ φωτός). Langerbeck (H. Langerbeck, editor, „Gregorii Nysseni”, *In Canticum canticorum*, Brill, Leiden, 1960, p. 322), spune acestea referitor la Ieșirea 19, 3. Totuși, când Moise își începe călătoria pe Muntele Sinai în Ieșirea 19, 3, nu există nici o mențiune legată de lumină. În LXX se spune doar: καὶ μωυσης ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ Θεοῦ καὶ ἐκάλεσεν αὐτὸν ὁ Θεὸς ἐκ τοῦ ὄρους λέγων. Întrebarea se sugerează de la sine: de ce pare Sfântul Părinte Grigorie să ne furnizeze imagistica luminii? Oare transferă pe Sinai imaginea înfricoșătoare a luminii din teofania de pe Horeb (Ieșirea 3, 2)? Sfântul Grigorie pare destul de nerăbdător să reliefeze calitățile luminoase ale focului când descrie teofania din Horeb în *De vita Moysis*, II; conform elaborării sale mai puțin transparente din *In Canticum canticorum*, XII, GNO, VI, 355.4, Sfântul Părinte ar părea să dorească o inițiere a acestei accederi epistemologice cu ajutorul luminii, cunoscând faptul că cea mai faimoasă înălțare care prezenta lumină și întuneric, alegoria peșterii (*Republica* VI, 514A-516C) începe nu în lumină, ci în întuneric. Probabil Andrew Louth are dreptate când spune că, în descrierea ascensiunii noetice prin întunericul progresiv, Sfântul Grigorie răstoarnă peștera lui Platon; a se vedea lucrarea sa *The Cappadocians*, p. 167. Pe cât este de convingătoare și corectă teza patrologului Andrew Louth, sunt momente în care Sfântul Grigorie face aluzie la faimoasa alegorie fără a o contrazice. A se vedea, de exemplu, *In inscriptiones Psalmorum*, I, 6, GNO, V, 41-42; *De beatitudinibus*, III, GNO 7:104.8-10; *In Canticum canticorum*, VII, GNO, VI, 212.8. A se vedea articolul lui Daniélou, *Le symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse*, în Mullus: Festschrift Theodor Klauser, Jahrbuch für Antike und Christentum I, Ed. A. von Stüber, Münster, Aschendorff, 1964, p. 43-51, în special p. 43-49 și, mai ales, Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 598.

în limbajul luminii. În realitate, imagistica luminii depășește de la distanță pe cea a întunericului în descrierile comuniunii cu divinul.

Deși este adevărat că arhipăstorul Nyssei descrie începutul înălțării noetice ca fiind o conversie de la întunericul păcatului la lumina ideilor și opiniilor corecte legate de Dumnezeu, este important să ne amintim că el concepe condiția originară a ființelor umane ca una a luminii. Mai mult, procesul mântuirii înfloarește într-o uniune îndumnezeitoare care este și ea concepută în termeni de lumină. „Putem considera unele dintre aceste texte din perspectiva clarificării relației dintre lumină și întuneric, amândouă reprezentând metafore care descriu orizontul suprem al îmbrățișării umanității de către Divinitate”⁷⁷⁰.

Sfântul Grigorie al Nyssei concepe condiția originară a umanității ca una a luminii și asemănării cu Divinitatea. În *Oratio catechetica magna*, el expune motivul aflat în spatele creării umanității. Salvagardând libertatea divină, Sfântul Grigorie insistă că Dumnezeu nu a creat omenirea din necesitate sau constrângere, ci liber și din prea multa Sa dragoste. Motivul oferit de Sfântul Grigorie este pur și simplu acela că Dumnezeu este lumină și nu este potrivit ca lumina să rămână nevăzută, fără *receptaculi* care să se împărtășească și să se bucure de ea. Apoi, Sfântul Grigorie spune că dacă umanitatea a fost creată pentru a se bucura și a participa la această lumină, trebuie atunci că umanitatea a fost creată astfel încât să fie capabilă să participe la această lumină și bunătate. „Pentru că așa cum ochiul se împărtășește de lumină prin posesia naturală a unei străluciri în el, și prin această putere înăscută atrage ceea ce i se aseamănă, așa și ceva ce este asemănător Divinității trebuie să fie combinat cu această lumină”⁷⁷¹.

Deci, pentru misticul Capadocian, există ceva intrinsec luminos legat de natura umană. Mai mult, și acest aspect este crucial pentru argumentația urmărită în acest pasaj, nu putem face abstracție de implicațiile epistemologice ale acestui limbaj al luminii și viziunii utilizat de Sfântul Grigorie pentru a descrie această natură originară creată. Natura umană a fost creată astfel încât să vadă și să participe la acea lumină care este Dumnezeu. Participarea la și viziunea luminii

⁷⁷⁰ Martin Laird, *op. cit.*, p. 599.

⁷⁷¹ *Oratio catechetica magna*, V, GNO 3, 17.11-15.

divine este, într-un anume sens, o întâlnire epistemologică. Deși nu vrem să spunem că această cunoaștere implică o comprehensiune a naturii divine înseși, o temă care joacă un rol surprinzător de mic în *Oratio catechetica* (scrisă în relativ aceeași perioadă ca și *Contra Eunomium*, care se preocupă foarte intens de incognoscibilitatea divinului), Sfântul Grigorie ia în considerare o anume cunoaștere a lui Dumnezeu care este constitutivă pentru natura originară a umanității, și această cunoaștere este descrisă de el în limbajul luminii.

Putem reliefa caracterul exegetic al doctrinei Sfântului Grigorie asupra întunericului divin și asupra modului în care această temă este asociată preocupărilor explicit epistemologice și apofatice. Indiferent de textele care favorizează tema întunericului divin, Sfântul Grigorie nu introduce tema. Prin urmare, o observăm relativ infrecvent și numai în decursul comentării unor texte biblice cum ar fi *Cântarea Cântărilor* 3, 1, 5, 2 și 5-6; Ieș. 20, 21; și Ps. 17, 12. În exegeza unor teme biblice precum acestea, înălțarea apofatică este motivul diriguitor, în mare măsură pentru a sublinia incapacitatea minții de a-L înțelege pe Dumnezeu, o incapacitate care nu se datorează atât slăbiciunii minții, cât mai ales incognoscibilității intrinseci a esenței divine însăși.

Dacă s-a susținut că Sfântul Grigorie poate fi separat de Origen în dezvoltarea pe care o acordă temei întunericului divin, poate fi în mod identic asemănat lui Origen prin preocuparea sa față de o mistică a luminii⁷⁷². Sfântul Grigorie mai poate fi asemănat lui Origen și în ceea ce privește utilizarea simbolismului luminii asociat cunoașterii Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, însă trebuie avută în vedere o distincție importantă, mai ales în ceea ce privește implicațiile epistemologice ale luminii. Atât Origen, cât și Sfântul Grigorie vorbesc despre cunoaștere ca fiind lumină⁷⁷³. Dar pentru Sfântul Grigorie, lumina cunoașterii dă naștere întunericului *necunoașterii* în, și numai în,

⁷⁷² H. Crouzel, *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, traducere A. Worrall, Harper & Row, New York, 1989, p. 121. Völker a observat că Sfântul Grigorie împărtășește cu Origen, și chiar cu alți alexandrieni, o predilecție pentru simbolismul luminii: „Mai există un punct în care el (Sfântul Grigorie) este de acord cu Origen și mai ales cu alexandrienii, și anume preferința sa pentru simbolistica luminii”. (*op. cit.*, p. 206).

⁷⁷³ După cum a notat A. Festugière, această asociere a luminii și cunoașterii caracterizează întreaga tradiție, creștină și necreștină; a se vedea *La Révélation d'Hermès Trismégiste ...*, p. 241.

textele despre întunericul divin. Acest context se datorează în mare măsură celor două motive exegetice. Primul: Sfântul Grigorie aderă cu o fidelitate deosebită la o tradiție exegetică moștenită în ceea ce privește Ieșirea 20, 21 (inter alia). Puech a indicat cu mult timp în urmă rădăcinile acestei tradiții la Filon și Clement, o tradiție la care Origen nu aderă cu tenacitate⁷⁷⁴. Al doilea, urmându-l îndeaproape pe primul, epistemologia Sfântului Grigorie, în special înălțarea epistemologică, se aseamănă foarte mult unei epistemologii exegetice (în special în *In Canticum canticorum*). Prin urmare, când luăm în considerare un text asupra întunericului divin, cum ar fi *De vita Moysis*, II, 162, și *In Canticum canticorum*, XI, 322, trebuie să fim conștienți de faptul că înălțarea lui Moise sau a miresei este descrisă ca o mișcare de la lumină spre întuneric, o descriere frecventă în domeniul terminologiei și motivelor apofatice (afereza), pentru că vocabularul și imagistica textului biblic se pretează la așa ceva⁷⁷⁵. În aceste texte asupra întunericului, care descriu o înălțare apofatică, în special pe baza cărții Ieșirea 21, 21, lumina va fi asociată unei stări noetice relativ scăzute (îndepărtarea de părerile false despre Dumnezeu, îndepărtarea de ceea ce au înțeles simțurile⁷⁷⁶), pentru că această lumină corespunde

⁷⁷⁴ Henri-Charles Puech, „La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Areopagite ...”, p. 119-41. Nu putem fi convinși de susținerea lui Crouzel („Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique?” ...) cum că întunericul gregorian este o elaborare a ceea ce era deja prezent, chiar dacă incipient, la Origen. Exegeza, de exemplu, a cărții biblice Ieșirea 20-21, este deja stabilită de Filon și Clement Alexandrinul. Pare mai probabil că Sfântul Grigorie le urmează (dezvoltându-i) lui Filon și Clement, și nu dezvoltă ceva ce s-a bucurat de o atenție minimă la Origen. Origen este cel care se îndepărtează de tradiția alexandrină în această problemă. A se vedea B. Otis, „Nicene Orthodoxy and Fourth Century Mysticism”, în *Actes du XXII-ième Congrès International des Études Byzantines: Ochride 10-16 Septembre, 1961*, Belgrad, 1964, 2, în special p. 477-479 și Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 612.

⁷⁷⁵ S-ar putea susține, pe bună dreptate, că nu există o tradiție filono-clementină asupra textelor privind întunericul din *Cântarea Cântărilor*. Totuși, textele reprezentative pentru întuneric din *In Canticum canticorum* se bazează pe Ieșirea 20, 21 și Psalmul 17 (18), 12, care se încadrează în mod evident în tradiția filono-clementină; vezi Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 612-613.

⁷⁷⁶ A se vedea *In Canticum canticorum*, XI, GNO, I, 322.13-15; *De Vita Moysis*, II și interpretarea lui Martin Laird, în *op. cit.*, p. 613. Trebuie admis că înălțarea miresei în *In Canticum canticorum*, XI, GNO, VI, 323.10-324.9 nu se încadrează la fel de bine în acest tipar. Totuși, acest aspect se datorează faptului că Sfântul Grigorie prezintă un

luminii care caracterizează începutul șederii lui Moise, modelul biblic pentru înălțarea noetică. Prin urmare, în loc de a persevera într-o transformare de o luminozitate și mai puternică (după cum suntem martori în *In Canticum canticorum*, IV, V, VII, VIII și XV), această lumină „de primă etapă” dă naștere obscurității perpetuu crescânde a norului și întunericului, pur și simplu pentru că secvența imaginilor biblice (Ieș. 19, 3; 19, 16 sq; 20, 21), care îmbrățișează înălțarea epistemologică, o dictează.

Mai mult, deși atât Origen, cât și Sfântul Grigorie vorbesc de îndumnezeire, Origen tinde să vorbească despre îndumnezeirea minții în contemplarea lui Dumnezeu. În *Comentariu la Ioan*, Origen, gândindu-se la fața strălucitoare a lui Moise pe când coboară de pe Muntele Sinai, vorbește despre îndumnezeirea lui voûς⁷⁷⁷. Din contra, Sfântul Grigorie nu pare să vorbească despre mintea însăși ca subiect al îndumnezeirii. Pentru Sfântul Grigorie, mintea se deplasează dincolo de lumina cunoașterii, în întunericul necunoașterii, iar în acest proces, virtuțile, nu mintea, sunt subiectul uniunii îndumnezeitoare. Mintea obține uniunea prin intermediul πίσις (credința) și primește ceva din această uniune „exclusiv prin credință”⁷⁷⁸. Prin urmare, cu certitudine mintea nu este abandonată. Cunoașterea și virtutea participă la lumina divină; cunoașterea, prin intermediul credinței.

Prin urmare, deși subscriem la părerea lui Völker că Sfântul Grigorie împărtășește, și încă din abundență, „preferința lui Origen pentru simbolistica luminii”, există câteva distincții subtile, și cu atât mai importante, care trebuie respectate; metafora luminii cunoașterii

rezumat al evoluției miresei în omiliile precedente. Prin urmare, înălțarea sa este structurată de diversele texte din *Cântarea Cântărilor* și nu, ca în cazul anterior, de călătoria lui Moise care își are punctul culminant în Ieșirea 20, 21.

⁷⁷⁷ In *Joannem*, XXXII, 27, GCS (= *Die Griechischen christlichen Schriftsteller, Origenes Werke*), 4:472.31-34: λεκτέον τοιοῦτον εἶναι τὸ δεδοξάσθαι τὸ πρόσωπον τοῦ θεωρήσαντος τὸν θεὸν καὶ ὁμιλήσωνδιατραντος αὐτῷ καὶ συνδιατρίψαντος τοιαύτῃ θεῷ, ὡς τοῦτο εἶναι τροπικῶς τὸ δεδοσασμένον πρόσωπον Μωϋσέως θεοποιηθέντος αὐτῷ τοῦ νοῦ. Să comparăm cu modul în care tratează Sfântul Grigorie coborârea lui Moise de pe Muntele Sinai în *De vita Moysis*, II, unde există un sens clar al luminii, dar nu există un sens al lui voûς, *obiectul* divinizat; Martin Laird, *op. cit.*, p. 613.

⁷⁷⁸ A se vedea, spre exemplu, în *In Canticum canticorum*, III, GNO, VI, 87.5-8 și VI, GNO, VI, 183.8-10; a se vedea și *Contra Eunomium*, II, 89, GNO 1:253.25-28) și III, 8, 12, GNO 2.242.II.

este unul dintre aceste cazuri, pentru că exprimă poziții divergente (a Sfântului Grigorie față de a lui Origen) în privința cunoașterii legate de Dumnezeu⁷⁷⁹.

Pornind de la textele pe care le-am avut în vedere, devine clar că, cu toată preocuparea Sfântului Grigorie pentru ceea ce teologii Puech, Daniélou, Crouzel și mulți alții, pasionați de mistica gregoriană, au numit o mistică a întunericului, există o concepție continuată în gândirea Sfântului Grigorie care descrie apexurile întâlnirii divino-umane în limbajul luminii și frumuseții. „Dacă Sfântul Grigorie poate fi separat de Origen în dezvoltarea pe care o acordă temei întunericului divin, poate fi în mod identic asemănat lui Origen prin preocuparea sa față de o mistică a luminii”⁷⁸⁰.

Problema opoziției între mistica apuseană, ca mistică a întunericului și mistica răsăriteană, ca una a luminii, a fost reconsiderată de Irénée Hausherr într-un scurt articol: „Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de Saint Jean de la Croix?”, publicat în colecția sa de articole *Hésychasme et prière* (OCA 176, Roma, 1966), unde acesta arată că există „nopti” și la răsăriteni. Este apodictic faptul că se opun în mod superficial „noptile” Sfântului Ioan al Crucii, noapte a simțurilor sau noapte a spiritului, și experiența luminoasă a Sfântului Macarie din *Omiliile* sale sau a Sfântului Simeon Noul Teolog, primul adâncindu-se în durerea Crucii, ceilalți trăind darurile Duhului. Dar noaptea nu este ultima etapă în *Urcarea pe muntele Carmel*; în *La noche obscura*, „noaptea credinței ea însăși are un început și un sfârșit, se termină, spune Sfântul Ioan al Crucii, cu «zorii», adică cu trecerea timpului la «Ziua» veșniciei. Când ajunge la porțile veșniciei, sufletul îi cere lui Dumnezeu să «sfășie vălul» care îl desparte de vederea față către față. Această sfășiere dorită a «vălului» este moartea din iubire. Noaptea este deci specifică credinței, dar credința trece cu această

⁷⁷⁹ Martin Laird, *op. cit.*, p. 613-614.

⁷⁸⁰ H. Crouzel, *Origen: The Life and Thought ...*, p. 121. Walther Völker, *op. cit.*) a observat că Sfântul Grigorie împărtășește cu Origen, și chiar cu alți alexandrieni, o predilecție pentru simbolismul luminii: „Mai există un punct în care el (Sfântul Grigorie) este de acord cu Origen și mai ales cu alexandrienii, și anume preferința sa pentru simbolistica luminii”. (p. 206); Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 610.

lume trecătoare, rămânând numai iubirea. Dar noaptea nu este întunericul sau Întunericul. Jocul luminii și al întunericului, care se regăsește în Evanghelia de la Ioan, caracterizează lupta duhovnicească pe care o găsim la toți autorii duhovnicești. Sfântul Pavel vorbește despre «fiii luminii» (Efes. 5, 8) și despre «armele luminii» (Rom. 13, 12), cu care trebuie să ne înarmăm pentru a putea lupta împotriva puterilor răului”⁷⁸¹.

După cum se va vedea în capitolele următoare, Sfântul Grigorie de Nyssa definește ultima fază a unirii cu Dumnezeu prin întunericul dumnezeiesc. Teologia romano-catolică a făcut din această noțiune specificul experienței directe a lui Dumnezeu. Jean Daniélou, exponent al acestei teologii, se oprește, în lucrarea sa, la formulele incomplete, inerente oricărui început, ale Sfântului Grigorie de Nyssa, evidențiind caracterul nocturn al experienței duhovnicești în această fază. El susține că cea mai înaltă apropiere de Dumnezeu nu e propriu zis o cunoaștere, o vedere, care după el, e simțul cel mai intelectual, ci o simțire a prezenței lui Dumnezeu în suflet prin iubire. În această simțire va avea să înainteze sufletul în veșnicie, dar mereu prin întuneric⁷⁸². În gândirea cardinalului Daniélou „se oglindește astfel caracteristica spiritualității romano-catolice, care nu s-a putut ridica mai sus de o simțire afectivă a lui Dumnezeu, prin întuneric. Sunt evidente, prin aceasta, lipsa temei luminii și ruperea unității iubire-cunoaștere, care se realizează pe treptele cele mai înalte ale vieții în Dumnezeu.

Răsăritul Ortodox a afirmat, dimpotrivă, totdeauna, prezența luminii, sfințirea și, împreună cu acestea, vederea sau cunoașterea lui Dumnezeu în lumină. Faptul că Jean Daniélou are mereu în vedere afirmația Sfântului Grigorie de Nyssa, care învață că ființa lui Dumnezeu este inaccesibilă sufletului, precum și necunoașterea sau neadmiterea învățaturii despre energiile dumnezeiești necreate, accesibile nouă, îl determină să conchidă că Dumnezeu nu poate fi văzut în niciun fel, și, ca atare, experiența Lui nu poate avea loc în lumină, ci în întuneric. Răsăritul Ortodox nu rămâne însă la afirmarea

⁷⁸¹ Ysabel de Andia, „Nu vorbesc niciodată despre experiența mea mistică ...”, în *vol. cit.*, p. 183-184.

⁷⁸² *Platonisme ...*, p. 210.

unilaterală a inaccesibilității lui Dumnezeu, a întunericului gnoseologic și deci a exaltării afectivului pe treptele supreme ale relației omului cu Dumnezeu⁷⁸³. Sfântul Grigorie de Nyssa și, în general, Spiritualitatea răsăriteană, nu fac excepție când afirmă că „ființa lui Dumnezeu rămâne peste tot inaccesibilă. Dar în vederea luminii dumnezeiești sunt împăcate afirmarea vederii lui Dumnezeu și a inaccesibilității Lui”⁷⁸⁴.

V.6.2. Lumina dumnezeiască și Întruparea Fiului lui Dumnezeu

Experiența Rugului arzând devine o analogie pentru adevărul lui Dumnezeu, manifestat ca o iluminare inefabilă și misterioasă, care va străluci asupra celor care vor persevera în virtute într-un curs al vieții liniștit și pașnic. Pentru că dacă adevărul este Dumnezeu și adevărul este lumină, virtutea este cea care ne va ghida să cunoaștem acea Lumină care a coborât până și la ființa umană. În context, aceasta reprezintă în esență o referință la Întrupare, dar, prin aplicarea sa la viața lui Moise, indică și spre o ființă umană. După cum lui Moise i s-a cerut să-și dea jos sandalele din picioare, tot așa „acoperirea moartă și pământească a pieilor, care a fost pusă în jurul naturii noastre ... trebuie dată jos din «picioarele» sufletului”⁷⁸⁵.

Odată cu Rugul aprins, Moise are o viziune a adevărului și a luminii; astfel, aceasta reprezintă și un tip de viziune a lui Dumnezeu după cum Îl descrie Ieșirea. Dar și faptul că această lumină ne vine de la un rug are semnificația sa. Adevăr și lumină sunt termenii prin care se definește Însuși Mântuitorul Hristos în Evanghelia lui Ioan (cap. 14, 6; 8, 12); iar rugul semnifică faptul că strălucește printre oameni, nu deasupra lor, că a venit pe pământ și S-a născut. De asemenea, Sfântul Grigorie identifică în acest episod un simbol al Fecioarei Maria, prin aceea că tufișul nu este consumat de flăcări, așa cum nici fecioria Fecioarei nu a fost atinsă. Urmează o secțiune filosofică, în care Moise,

⁷⁸³ Magistrand N. V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 33-34.

⁷⁸⁴ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Curs de ascetică și spiritualitate creștină apud* Magistrand N. V. Stănescu, *op. cit.*, p. 34.

⁷⁸⁵ Gladys Winifred Neufeld, *Becoming divine: authentic human being ...*, p. 72.

după ce s-a purificat, este adus în stadiul de a realiza că nimic nu este adevărat, decât Dumnezeu – ca în cazul tuturor atributelor plato-niciene ale ființei adevărate. Ce este izbitor aici este modul în care Sfântul Grigorie înlănțuie împreună adevărul ca Hristos întrupat și adevărul ca ființă supremă. Recunoașterea creștină a ființei lui Dumnezeu este toate aceste lucruri deodată⁷⁸⁶.

Pentru că natura umană fusese modelată de mâinile divine și înfrumusețată cu caracterele nescrise ale Legii, intenția Legii rezidă în natura umană prin îndepărtarea noastră de rău și urmarea lui Dumnezeu. După ce „tăblițele au căzut la pământ și au fost sparte”, Fiul lui Dumnezeu a devenit Cioplitorul propriei cărnii (propriului trup), care a fost sculptată de degetul divin. În acest mod, Dumnezeu a redat tăbliței sparte a naturii noastre frumusețea sa originală. Această imagine a lui Dumnezeu scriind pe materialul uman în creație și re-creație, inscripționând „intenția Legii” în natura umană ca propriul mod de viață după Dumnezeu, demonstrează din nou convingerea Sfântului Grigorie că adevărata natură umană este viața supranaturală, nemuritoare a comuniunii, așa cum este ea trăită de Persoanele divine⁷⁸⁷.

În Omilia a II-a, Sfântul Grigorie spune că omenirea este lumină conform naturii sale, și doar ulterior este întunecată prin păcat; când Lumina intră în Întrupare, omenirea devine strălucitoare⁷⁸⁸. Parafrazându-l pe Sfântul Apostol Pavel, Sfântul Grigorie spune că motivul pentru venirea lui Hristos în lume a fost de a aduce lumină (λαμπρός) celor care erau întunecați, pe care Hristos îi face să strălucească din nou (λάμπειν)⁷⁸⁹. În alt loc, făcând, de asemenea, referire la cauzele și scopul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, Părintele Nyssei arată, printre altele, că omenirea tânjea după lumină pentru că zăcea în întuneric: „Întrebi de ce a luat Dumnezeu trup omenesc? Dar ia depărtează din om darurile date de Dumnezeu și ai să vezi că nu mai ai după ce să recunoști în om pe Ziditorul său. Căci doar după darurile primite se recunoaște binefăcătorul, așijderea după cele ce vedem că se întâmplă

⁷⁸⁶ C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa ...”, p. 377.

⁷⁸⁷ Gladys Winifred Neufeld, *op. cit.*, p. 78-79.

⁷⁸⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, II, GNO, VI, 48.8-14.

⁷⁸⁹ *Ibidem*, VI, 48.18-49.4.

în lume, putem cunoaște firea Creatorului lumii. Iar dacă însușirea de căpetenie a Dumnezeirii e dragostea de oameni, atunci iată răspunsul la ceea ce cauți, iată pricina pentru care S-a întrupat Dumnezeu. Firea noastră slăbănogită, într-adevăr, avea nevoie de doctor, omul căzut de istoveală aștepta pe Cel ce-i va întinde mâna, cel ce-și pierduse viața aștepta pe Dătătorul ei, cel ce se depărtase de părtășia binelui avea nevoie de îndrumătorul care să-l readucă de unde plecase, tânjea după lumină cel ce zăcea la întuneric, cel căzut în robie își aștepta izbăvitorul, cel legat aștepta pe Cel care să-l dezlege, cel din jugul sclaviei, pe slobozitorul său. Erau aceste lucruri atât de mici și de neînsemnate, încât să nu poată îndemna pe Dumnezeu să coboare și să cerceteze pe oameni cum cercetează un doctor pe bolnavii săi, mai ales în starea nenorocită și vrednică de milă în care se găsea omeneirea?"⁷⁹⁰. Sfântul Grigorie scrie mai departe că „rostul luminii e să împrăștie întunericul, al vieții să înghită moartea. Întrucât, însă, noi am apucat pe un drum greșit îndată ce am fost creați și am căzut în ghearele morții, atunci de ce ni se pare greșită afirmația creștină că însăși curățenia întrupată se unește cu noi cei spurcați, viața cu cei morți, cârmaciul cu cei rătăciți, toate acestea pentru ca necurăția să se spele, rătăcirea să se îndrepte și cel mort să revină la viață?"⁷⁹¹.

Câteva pagini mai jos, Sfântul Părinte Grigorie, continuând aceeași idee centrală, adaugă: „... nici împodobirea tuturor fapturilor și chiar nici legile neschimbate ale firii nu vădesc așa de mult atotputernicia divină și mai presus de cuvânt, pe cât dovedește această coborâre a lui Dumnezeu până la adâncul slăbiciunilor firii noastre. Putem vedea astfel înălțimea coborâtă în smerenie, fără ca nici în această înjosire să se piardă ceva din înălțimea ei. Vedem, așadar, cum Dumnezeirea s-a contopit cu firea omenească, Hristos Domnul rămânând însă în același timp și Dumnezeu și om.

După cum am mai precizat mai înainte, neavând din fire cel rău putere de a intra în legătură cu prezența directă a lui Dumnezeu și nici să rabde a vedea față către față arătarea Lui, din aceste pricini, spre a da de înțeles aceasta celui ce dorea pentru noi un preț de răscumpărare, Dumnezeu s-a ascuns sub chipul firii omenești pentru

⁷⁹⁰ Idem, *Oratio Catechetica Magna*, XV, P. G. XLV, col. 48A-48B; PSB 30, p. 309-310.

⁷⁹¹ *Ibidem*, XXIV, P. G. XLV, col. 65B-65C; PSB 30, p. 321.

ca, după cum se întâmplă și cu peștii lacomi, cel rău să înghită deodată cu momeala trupului omenesc și undița Dumnezeirii și astfel, prin intrarea în împărăția morții și prin arătarea luminii în lumea întunericului, să piară odată pentru totdeauna ceea ce nu-i luminează și nu-i viață. Căci nu poate răbda întunericul să vadă în față lumina și nici moartea să persiste în față vieții”⁷⁹².

În *Omilia a V-a asupra Cântării*, tema Întrupării Mântuitorului se combină cu cea a uniunii, iar Sfântul Grigorie remarcă faptul că, după ce a fost pregătit prin iluminarea profeților și Legii, lumina adevărată se arată celor care stau în întuneric și în umbra morții și această lumină se unește cu (συνανάκρασις) natura umană. Legea și profeții servesc pentru a nutri dorința de a vedea soarele în libertate, ceea ce, în sfârșit, odată cu venirea lui Hristos, devine o realitate. Și din nou, în omilia a 15-a, vorbind în aluzii mai largi despre Întrupare, Sfântul Grigorie spune că slava Întrupării iluminează: „Slava lui Dumnezeu devine manifestă și ne iluminează (φωτίζει)”⁷⁹³.

În contextul Întrupării ca iluminare, Sfântul Grigorie localizează o imagine a întunericului divin, deși aceasta este subtilă și adeseori trecută cu vederea. Totuși, rămâne o incidență care merită o anume considerare, pentru că descrie prezența divină în limbajul întunericului, dar un întuneric care mediază și, în ultimă instanță, chiar dă naștere luminii.

În *Omilia a IV-a*, Sfântul Grigorie comentează asupra *Cântării Cântărilor*, 1, 16: „Ce frumos ești, Preaiubitule, ce plăcut ești, umbrind patul nostru”. El devotează o atenție specială sintagmei „umbrind patul nostru”⁷⁹⁴. Această umbrire este o imagine a întunericului pe care teologul nyssean o aliniază în mod evident Întrupării și prezenței divine. Din nou, vedem că pentru Sfântul Grigorie, Întruparea este concepută în termeni de lumină, o „dezvăluire de raze curate ale Divinității”⁷⁹⁵. Dar strălucirea Divinității este umbrită de Întrupare pentru a nu ne copleși, pentru că dacă, în timp ce dezvăluie razele curate ale Întrupării, nu Se *umbrește* cu forma unui slujitor, cine i-ar putea înțelege manifestarea? Pentru că nimeni nu vede fața lui

⁷⁹² *Ibidem*, col. 63D-65A; PSB 30, p. 320-321.

⁷⁹³ *Idem*, In *Canticum canticorum*, XV, GNO, VI, 448.14.

⁷⁹⁴ *Ibidem*, IV, GNO, VI, 107.9.

⁷⁹⁵ *Ibidem*, 108.2.

Dumnezeu și să trăiască. De ce este această umbrire necesară? Sfântul Grigorie ne spune că Fiul lui Dumnezeu a venit acum ca unul care este frumos, dar și ca unul pe care îl putem primi: „... firea omenească Te-a cunoscut pe Tine, cum Te și cunoaște, ca pe Cel ce Te-ai făcut umbrat prin întrupare (iconomie). Pentru că de nu Te-ai fi umbrat pe Tine Însuși, acoperind raza cu neputință de răbdare a dumnezeirii cu chipul robului, cine ar fi suportat arătarea Ta?⁷⁹⁶ Căci «nimeni nu va vedea fața lui Dumnezeu și va trăi» (Ieș. 33, 20). Ai venit, așadar, Frumosule, dar făcându-Te așa cum Te putem primi. Ai venit umbrind razele dumnezeirii cu învelișul trupului. Căci cum ar fi putut firea muritoare și pieritoare să se unească în împreună-viețuire cu cea nepieritoare și neapropiată, dacă nu ar fi mijlocit între noi, cei ce viețuim în întuneric, și între lumină, umbra trupului?”⁷⁹⁷. Dar este important să notăm că întunericul acestei umbriri are rolul de a media (μεσιτεύω) lumina pentru noi, cei care trăim în întuneric. Cum altfel, întreabă el, ar putea o natură muritoare, perisabilă, să se unească (συσυγία) naturii pure și inabordabile?⁷⁹⁸ Sfântul Grigorie spune că această unire (ἀνάκρασις) a naturilor reprezintă sensul termenului „pat” pe care Preaiubitul îl umbrește cu prezența Sa.

Atunci, după ce am văzut că originara noastră condiție este una a luminii și că Întruparea este percepută și ea în termeni de lumină, putem vedea și cum această imagine a prezenței divine umbrind patul uniunii divino-umane slujește ca deplasare generală în lumina progresivă: din întunericul păcatului spre umbra prezenței divine care mediază lumina. Inversând tiparul lumină-nor-întuneric din *De vita Moysis* II, 162, și din *In Canticum canticorum* XI, acest pasaj relevă un model al întunericului-umbrei-luminii. Secvența nu este una de întuneric crescând, ci una de lumină crescândă.

⁷⁹⁶ Comentând acest pasaj al Sfântului Grigorie, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae scrie: „Cum ar fi putut sufletul nostru să rămână neconfundat în îmbrățișarea iubitoare cu Dumnezeu Cuvântul, dacă Acela nu S-ar fi acoperit cu umbra trupului Său? E o umbră lină, care filtrează lumina dumnezeiască în mod blând, mângâietor. Căci chiar din măduarele lui, își face mijloace de mângâiere a noastră. Numai iubirea lui Dumnezeu ca Persoană poate să se poarte cu atâta delicatețe față de cei pe care îi iubește, umbrindu-și prin întrupare tăria de nesuportat a luminii”. (notă explicativă nr. 83, în PSB, vol. 29, p. 161).

⁷⁹⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, IV, P. G. XLIV, col. 836C; PSB 29, p. 161.

⁷⁹⁸ *Ibidem*, IV, GNO, VI, 108.7-10.

De asemenea, umbra dă naștere luminii în omilia a V-a, în care Sfântul Grigorie prezintă desfășurările ample ale istoriei mântuirii ca o deplasare în lumina crescândă. Biserica a primit lumina strălucitoare a adevărului (ἡ τῆς ἀληθείας αὐγὴ) prin Lege și profeți. Pe cât de strălucitoare este această Revelație totuși, Legea nu reprezintă decât o umbră (σκιὰ) a lucrurilor care urmează, iar odată cu apariția Evangheliei, aceste umbre se dispersează, iar casa care este Biserica devine deplin luminată de Evanghelie⁷⁹⁹. Prin urmare, pentru Sfântul Grigorie, desfășurarea amplă a istoriei mântuirii este ea însăși una a luminii crescânde în curgerea sa către Întrupare.

Pe baza acestor texte asupra creației și a Întrupării, devine destul de evident că Sfântul Grigorie nu definește doar o simplă *deplasare* sau *mișcare* în afara întunericului, ci vorbește și despre o întorcere către – și o intensificare a acelei stări luminoase care a caracterizat condiția umană înaintea întunecării ei de către păcat. Botezul îl readuce pe botezat la această stare și este descris și el în limbajul îmbăierii și luminii. Baia renașterii îi face pe cei cu pielea înnegrită de păcat „să strălucească precum stelele raiului”⁸⁰⁰. Când Sfântul Grigorie spune că etiopienii și-au spălat negreala sau întunecimea „în apa mistică”⁸⁰¹, lumina pe care au cunoscut-o a reprezentat și o întoarcere la starea luminoasă a intenției creatoare originare a lui Dumnezeu.

V.6.3. Angajarea simbolurilor biblice în *De vita Moysis*

Există un aspect al celor trei teofanii (în Lumină, Nor și în Întuneric) care merită atenție și care ar putea forma o concluzie adecvată. Par a fi teofanii într-un sens cu totul paradoxal: pentru că dacă Ieșirea (cartea biblică) sugerează în aparență, în fiecare caz, un anumit tip de viziune, doctrina Sfântului Grigorie exclude destul de clar o astfel de noțiune în orice ar putea fi numit sens literar. S-ar putea susține că mistica ar putea fi definită ca fiind credința tradusă în experiență; și se pare că exact această definiție este sugerată de către Sfântul Grigorie prin angajarea simbolurilor biblice. Dogma este

⁷⁹⁹ *Ibidem*, V, GNO, VI, 148.7-20.

⁸⁰⁰ *Ibidem*, II, GNO, VI, 49.3.

⁸⁰¹ *Ibidem*, VII, GNO, 205.12-16; Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 600, 601 sq.

percepută în relație cu credinciosul. Sfântul Grigorie este preocupat nu numai cu teologia ca *abstracțiune*, ci mai curând cu doctrinele care, odată îmbrățișate total cu sufletul, au un efect profund asupra vieții și gândirii celor care le îmbrățișează. Atunci, alegoria sa, fiind portretizarea unei vieți spirituale, servește ca vehicul pentru prezentarea dogmei în forma unei revelații, a unui adevăr dat de Dumnezeu și având ca *țintă* oamenii.

Dante Alighieri furnizează o paralelă interesantă. Pe tot parcursul „Paradisului”, viziunile alternează cu expunerile doctrinei de către cel ales; iar în ultimul cânt, cele două se regăsesc combinate. Dante are viziunea Divinității, care reprezintă, mai precis, o înțelegere a celor două Taine creștine, Sfânta Treime și Întruparea. Și aici nu există numai viziuni sau numai dogme, ci revelații; și întregul cadru simbolic al „Divinei Comedii” este destinat a expune deplin nu doar o noțiune a celor de dincolo, ci și călătoria sufletului. Aceeași observație este valabilă pentru *Viața lui Moise* a Sfântului Grigorie⁸⁰².

Forma alegorică este semnificativă și pentru expunerea dogmei. La momentul la care scria Sfântul Grigorie, exista o lungă tradiție a simbolismului creștin atașată experiențelor lui Moise, ca și majorității evenimentelor Vechiului Testament. Într-o lucrare de acest tip, devotată portretizării vieții spirituale, un astfel de simbolism are o valoare aparte în sublinierea locului tainelor creștine.

În viziunea Sfântului Părinte, precum rodul neprelucrat este hrana animalelor și nu a oamenilor, „așa s-ar putea spune că cuvintele de-Dumnezeu-insuflate, neprelucrate printr-o înțelegere mai subțire, sunt mai degrabă hrana celor neraționali decât a celor raționali⁸⁰³”. Sfântul Grigorie vorbește despre nevoia simbolurilor „pentru exprimarea lucrurilor dumnezeiești și spirituale; dar, odată cu aceasta, și

⁸⁰² C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa ...”, p. 378-379.

⁸⁰³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 761D-763A. Părintele Profesor Dumitru Stăniloae vede interesantă această paralelă între „trebuința oamenilor de a prelucra lucrurile în vederea folosirii lor, și trebuința căutării înțelesurilor spirituale exprimate prin ele, luându-le ca simboluri. Amândouă aceste trebuințe se satisfac prin rațiunea umană. Omul pune și în lucruri ceva din rațiunea sa prin prelucrarea celor materiale, sau descoperă unele rațiuni maleabile în ele, care se conciliază cu o libertate de adaptare a lor la alte și alte trebuințe ale lui”. (notă explicativă nr. 10, în PSB, vol. 29, p. 117)

trebuința ridicării dincolo de învelișul exterior al simbolurilor, la înțelesurile spirituale exprimate prin ele”⁸⁰⁴.

Fiecare dintre cele trei teofanii de care am amintit mai sus este relaționată cu hristologia. *De vita Moysis* este recunoscută prin numărul mare de tipuri de reprezentări care pot fi regăsite în narațiunea Vechiului Testament. Astfel, rugul aprins reprezintă cele două naturi – Lumina Dumnezeirii care strălucește în carne (trup). Moise vede Strălucirea divină prin rugul arzând⁸⁰⁵. În următoarea teofanie a muntelui Sinai, lui Moise i se dau tablele din piatră scrise cu degetul lui Dumnezeu. Și acest gest este interpretat ca reprezentând cele două naturi ale Domnului Hristos după Întrupare, anume divină și umană. Tablele reprezintă natura umană, „carnea care-l primește pe Dumnezeu”. Degetul este Duhul Sfânt, prin care adevăratul Legislator și-a *sculptat* natura divină în natura noastră umană⁸⁰⁶. În sfârșit, stânca în care stătea Moise când a văzut „părțile din spate” ale lui Dumnezeu este Hristos⁸⁰⁷. Toate comorile binelui sunt în El, iar speranța tuturor lucrurilor bune se regăsește statornică în El⁸⁰⁸. Astfel, în fiecare pasaj crucial asupra cunoașterii lui Dumnezeu, Hristos se află în prim-plan. Aici se regăsește accentul specific creștin din spiritualitatea Sfântului Grigorie. Prin Întruparea lui Hristos, este făcută posibilă cunoașterea lui Dumnezeu, ca și progresul în viața spirituală⁸⁰⁹. Apoi, mântuirea este eliberarea noastră din sclavia patimilor și curățirea de păcat. Iată de ce brâul, de exemplu, este un simbol al cumpătării. Toiagul lui Moise aruncat în apele amare ale Mării pentru a le liniști simbolizează „Crucea lui Hristos, care face mai plăcută viața virtuoasă a creștinului și îl consolează de pierderea plăcerilor Egiptului. Stânca este Hristos, izvor de băutură spirituală, iar mana este simbolul pâinii cerești a Cuvântului lui Dumnezeu. Tabernacolul vopsit în roșu și altarul (pe care se vărsa sângele jertfelor pentru păcate și cel al Țapului la sărbătoarea Ispășirii) trimit la Patimile lui

⁸⁰⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, notă explicativă nr. 9, în PSB, vol. 29, p. 117.

⁸⁰⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 332D-333C.

⁸⁰⁶ *Ibidem*, col. 397BC.

⁸⁰⁷ *Ibidem*, P. G. XLIV, col. 405D și 408B.

⁸⁰⁸ *Ibidem*, col. 408B.

⁸⁰⁹ E. Ferguson, „Progress in Perfection”, în *SP*, vol. XIV, Berlin, 1976, p. 312.

Hristos ca răscumpărare a păcatelor noastre. Mai general, tabernacolul din cartea Ieșirea este un simbol al lui Hristos în Întruparea Sa și în Biserică. Tablele Legii sunt un simbol al lui Hristos în Întrupare, născut de (prin) mâna lui Dumnezeu, care este Duhul Sfânt”⁸¹⁰. Vocea auzită pe Munte este a Duhului Sfânt și trâmbițele sunt profeții și apostolii prin care El vorbește poporului.

În alegoria Sfântului Grigorie, fiecare detaliu al tabernacolului pământesc devine un simbol al realităților cerești. Astfel, arca legământului este „fața” lui Dumnezeu. Curțile care înconjoară tabernacolul sunt înțelese ca reprezentând armonia, iubirea și pacea credincioșilor în comuniune reciprocă. Stâlpii din aur și argint, țărșii și inelele care susțin structura sunt ființele cerești care furnizează ajutor celor „care sunt salvați”. El, care dorește să fie preot al lui Dumnezeu, trebuie în persoană să-și aducă trupul la altar și să devină un sacrificiu, nu prin moarte, ci prin întruparea unui sacrificiu viu și prin slujire rațională. Veșmintele preoțești sunt „îmbrăcăminte sufletului țesută de urmăritorii virtuoși” prin care „rețeserea” „naturii noastre trupesti” devine „luminoasă” și „subțire ca firul de pânză de păianjen”. Rodia, cu coaja dură și hrana sa interioară dulce, este una dintre imaginile favorite ale Sfântului Grigorie pentru virtute, pentru că viața filosofică, deși în exterior austeră și neplăcută, este totuși plină de frumusețe ascunsă. Prin urmare, este natural ca clopoțeei din aur alternând cu rodiile pe poalele tunicii diafane să reprezinte strălucirea lucrărilor bune prin care se obține virtutea în două moduri, anume, credința față de Dumnezeu și conștiința față de viață. Legăturile care prind ornamentele preoțești care atârnă peste inimă și pe brațe reprezintă aceleași două moduri de a obține virtutea, aici exprimată ca viața superioară, anume, filosofia practică trebuind a fi unită cu filosofia contemplativă. Astfel că, inima devine simbolul contemplației, o funcție a minții (κατανόησις, observarea adevărului) mai curând decât a simțului (κατόληψις, a lua în posesie); reprezintă „aprehensiunea realităților de dincolo de comprehensiune”⁸¹¹.

⁸¹⁰ Jean Laporte, *Părinții Greci ai Bisericii ...*, p. 183.

⁸¹¹ Gladys Winifred Neufeld, *Becoming divine: authentic human being ...*, p. 77.

V.6.4. Ce este θεογνωσία și despre cele trei trepte ale cunoașterii lui Dumnezeu și ale înălțării spre El: Lumina (Φῶς), Norul (Νεφέλη) și Întunericul (Γνόφος)

După ce a stabilit fundamentul progresului raportându-l la Sfântul Apostol Pavel, care nu a încetat niciodată să se străduiască să atingă acele lucruri care urmează a veni (Filip. 3, 13) și după ce a clarificat faptul că această viață de virtuoasă alegere este disponibilă în mod egal femeii și bărbatului, Sfântul Grigorie dezvoltă teza în trei stadii: vederea lui Dumnezeu în lumină, auzirea lui Dumnezeu în nor, atingerea lui Dumnezeu în întunericul profund. Deci, s-a susținut că la Sfântul Grigorie de Nyssa, putem distinge trei stadii importante, ori, mai curând, trei „căi” în înălțarea mistică a omului spre Dumnezeu. Așa cum Moise a pornit din lumină și a ajuns în nor și apoi în întunericul divin al Muntelui Sinai, tot așa omul, prin iluminare, contemplare și împărtășire mistică de Dumnezeu, își poate atinge scopul suprem în unirea sa cu Dumnezeu. Să nu ne așteptăm să descoperim în *De vita Moysis* o descriere sistematică și distinctivă a trei stadii precis separate ale acestei ascensiuni mistice. Am spus deja că Părinții Bisericii nu ne oferă nici o definiție sistematică a vieții mistice. Totuși, este clar că „un om care dorește cu adevărat să atingă apogeul experienței mistice în comuniunea cu Dumnezeu trebuie mai întâi să urmeze un drum nesfârșit, un drum fără opriri, spre țelul său suprem; în al doilea rând, trebuie să fie inspirat de o profundă dorință după Dumnezeu; și în al treilea rând, trebuie să atingă o puritate totală și absolută”⁸¹².

Teognosia (θεογνωσία) presupune înnoirea sufletului prin etape spirituale sau așa-numitele trepte ale urcușului duhovnicesc, așa cum au fost ele descrise în *De vita Moysis* și rezumate în omilia a XI-a din *In Canticum canticorum*. Treptele cunoașterii lui Dumnezeu, așa cum este ea rezervată lui Moise, sunt: Rugul luminos sau lumina (Φῶς), Norul

⁸¹² George S. Bebis, „Gregory of Nyssa's «De vita Moysis» ...”, p. 387-388.

(νεφέλη) și la urmă, desăvârșit, Întunericul (γνόφος)⁸¹³. Dumnezeu „se descoperă întâi lui Moise prin Lumină, apoi îi vorbește prin Nor, apoi, devenind mai desăvârșit, Moise Îl contemplă pe Dumnezeu în Tenebre”⁸¹⁴. Într-adevăr, înălțarea este una care începe în lumină și se deplasează spre întuneric progresiv. Deci, pentru Sfântul Grigorie, viața duhovnicească cuprinde aceste trei mari etape: Lumina, Norul și Întunericul.

În *Omiliile la Cântarea Cântărilor*, Sfântul Grigorie vorbește într-un alt mod despre cele trei momente ale apropierii sufletului de Dumnezeu, adică despre intrarea succesivă a sufletului în lumină, în norul divin și întunericul divin. „Marelui Moise a început să i Se arate Dumnezeu prin lumină. După aceea, îi vorbește prin nor. Apoi, după ce a ajuns mai înalt și mai desăvârșit, vede pe Dumnezeu în întuneric. Iar ceea ce învățăm prin aceasta e aceasta: cea dintâi depărtare de la părerile mincinoase și rătăcite despre Dumnezeu e strămutarea de la întuneric la lumină. Iar cunoașterea nemijlocit următoare a celor

⁸¹³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XI, P. G. XLIV, col. 1000CD. Patrologul Anthony Meredith prezintă aceste trei trepte, susținând că înălțarea lui Moise pe muntele Domnului în partea a doua a cărții *De vita Moysis* este structurată în jurul a trei importante teofanii. Prima dintre acestea se concentrează pe descrierea întâlnirii lui Moise cu rugul aprins (Ieș. 3, 1-14), cu punctul său paroxistic în versetul 14, în revelarea lui Dumnezeu ca „Eu sunt Cel ce sunt” (în versiunea Septuagintei, Sfântul Grigorie ar fi utilizat „Eu sunt Cel care este”), care, practic, se traduce printr-o confesiune a lui Dumnezeu ca „Realul real” și îi permite Sfântului Grigorie să-L identifice cu realitatea supremă a platonismului tradițional.

A doua teofanie este extrasă din experiența lui Moise asupra întunericului de pe munte, și în special din cartea biblică Ieșirea 20, 21: „Și a stat tot poporul departe, iar Moise s-a apropiat de întunericul unde era Dumnezeu”. (s-a apropiat de întunericul dens – γνόφος – în care era Dumnezeu). Această apariție este analizată în *De vita Moysis* și conduce la importanta concluzie că Dumnezeu este dincolo de atingerea minții umane.

A treia, și ultima teofanie, reprezintă în mare parte o exegeză a cererii lui Moise de a vedea fața lui Dumnezeu și a răspunsului divin, la Ieșirea 33, 23: „Tu vei vedea spatele Meu, iar fața Mea nu o vei vedea!”. Consecința acestei revelații speciale este că Dumnezeu este infinit în natura Sa, nu doar incomprehensibil pentru inteligențele noastre slabe, fiind și obiectul dorinței infinite, adică, al unei dorințe care nu poate niciodată alinată pe deplin (vezi pe larg la Anthony Meredith, S. J., *Gregory of Nyssa* ..., p. 102).

⁸¹⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 1000C.

ascunse, care călăuzește sufletul prin cele căzute spre firea nevăzută, e un fel de nor care umbrește pe de o parte tot ce se vede, iar pe de alta, îl conduce și îl obișnuiește să vadă pe Cel ascuns. Iar sufletul, înaintând prin acestea spre cele de sus, cât e cu puțință firii omenești, părăsind cele de jos, ajunge în lăuntrul ascunsurilor cunoștinței de Dumnezeu, fiind înconjurat din toate părțile de întunericul dumnezeiesc. Și astfel, fiind lăsat afară tot ce se vede și se cuprinde, nu mai rămâne pentru contemplarea sufletului decât nevăzutul și necuprinsul, în care e Dumnezeu⁸¹⁵, precum zice Scriptura despre legiuitor: «A intrat Moise în întunericul unde e Dumnezeu»⁸¹⁶.

Semnificația religioasă pe care Sfântul Grigorie o dă este următoarea: omul trebuie să înceapă prin îndepărtarea de la părerile

⁸¹⁵ Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, explicând acest text, vorbește și el despre cele trei trepte de căpetenie în cunoașterea lui Dumnezeu: cunoașterea în lumină, în nor și în întuneric. Prin toate acestea a trecut Moise și trece orice suflet care înaintează continuu (în rug, sub norul prin pustiu și în întunericul de pe Sinai). „Prima e aflarea unui sens al vieții prin credința în Dumnezeu, prin depărtarea de necredință și de închinarea la idoli lucrurilor trecătoare; a doua e cunoașterea lui Dumnezeu prin lucrurile văzute, recunoscute ca create; a treia e cunoașterea lui Dumnezeu în ascunsul Său, fără mijlocirea celor văzute. E cunoașterea Lui în taina Lui însăși, neluminat de nimic din cele create (Ieș. 20, 21). E trăirea directă și intensă a Lui ca nevăzut și necuprins. Aceasta nu e o simplă considerare teoretică a lui Dumnezeu ca mai presus de toate exprimările și imaginile noastre, adică nu e o simplă teologie negativă în sens intelectual. Filosoful Jaspers vorbește și el de o ajungere a gândirii la o treaptă când își dă seama că există o realitate dincolo de gândire: «Există mereu o îndoită depășire de sine a gândirii în ceea ce nu se poate gândi; nu numai o transcendere peste ceea ce este gândit în ceea ce nu se poate gândi, ci o renunțare la sine a gândirii însăși, o negândire, care luminează prin aceea că nu mai gândește ceva anume, dar nu gândește nici nimicul». (*Philosophie*, III Band: Metaphysik, Berlin, 1932, p. 39). Cunoașterea credincioasă în întuneric nu rămâne la acest pozitiv nedeterminat, ci simte înțelegător pe Dumnezeu în presiunea Lui ca Persoană poruncitoare, revendicatoare, iubitoare. Moise primește în întuneric de la Dumnezeu poruncile și toate legile într-o îndelungată petrecere în fața Lui. Se cunoaște nevăzutul lui Dumnezeu. E în aceasta un paradox. S-ar putea spune mai degrabă că nevăzutul și necuprinsul lui Dumnezeu se face simțit. Se face simțit ca nevăzut, ca necuprins, ca mai presus de toate cele văzute și posibil de cuprins. Se trăiește intens nevăzutul și necuprinsul, ca o prezență reală. Simțirea aceasta a Lui ne dă totodată un sens al Lui, întrucât e o *simțire înțelegătoare*. Ne dă sensul Celui care explică toate sensurile și în Care se cuprind sensurile tuturor”. (notă explicativă nr. 223, PSB 29, p. 261).

⁸¹⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XI, P. G. XLIV, col. 1000-1001; PSB, vol. 29, p. 260.

mincinoase și rătăcite despre Dumnezeu, strămutându-se de la întuneric la lumină (Φῶς)⁸¹⁷. Deci, sfântul episcop nyssean vorbește la început de arătarea lui Dumnezeu în lumină. Și precum atunci profetul a trebuit să-și scoată încălțăminte, tot astfel cei ce vor să ajungă sub razele adevărului trebuie să-și descalțe picioarele sufletului de veșmântul pieilor moarte cu care au fost îmbrăcați în urma călcării poruncii dumnezeiești⁸¹⁸. Este vorba de purificarea de patimi, „ale căror consecințe sunt totdeauna păreri mincinoase și rătăcite despre Dumnezeu”⁸¹⁹. Autorul nostru patristic accentuează, în numeroase ocazii, că lumina care naște întunericul este, într-un sens, lumină epistemologică. Observăm această relație atât în *De vita Moysis*, cât și în *In Canticum canticorum*. La prima teofanie a rugului aprins, adevărul strălucește deasupra noastră (ἐπὶ λάμπω) și iluminează (περιανγάζω) ochii sufletului. Această lumină a adevărului împărtășește cunoașterea unui tip discursiv care se referă la misterul Fecioarei și care ne spune că aceea ce au ajuns simțurile să înțeleagă (καταλαμβάνω) și ceea ce mintea contemplă (διάνοια) nu reprezintă nimic comparativ cu natura divină⁸²⁰. Aceasta este o realizare discursivă privind limitele cunoașterii umane asupra lui Dumnezeu. Autorul precizează că textul ne învață că această cunoaștere religioasă este în primul rând lumină pentru cei care o percep. Această lumină a cunoașterii este cea care dă naștere întunericului crescând al norului și întunericului în care se află Dumnezeu.

⁸¹⁷ Miezul cărții este făcut cunoscut în prefață și apoi este desfășurat succesiv în cele trei teofanii ale lucrării: rugul aprins și cele două înălțări pe Sinai. Înțelesul rugului aprins este acela cum că Dumnezeu este singura realitate; prima înălțare pe Sinai semnifică faptul că a-L vedea pe Dumnezeu înseamnă a vedea că El este de necunoscut întru totul, iar cea de-a doua, că Dumnezeu este infinit, adică a-L vedea înseamnă a nu conține nicicând a-L căuta sau a-L urma. „Este ușor să observăm modul în care fiecare dintre aceste doctrine constituie parte a unei scale ascendente înțelegerii, care culminează cu o concepție despre Dumnezeu care este negativă din punct de vedere teologic, dar dinamică din punct de vedere spiritual”. (C.W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa...”, p. 375).

⁸¹⁸ P. G. XLIV, col. 332D-333A.

⁸¹⁹ Magistrand N.V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 27.

⁸²⁰ Jean Daniélou face o interesantă observație, precizând că Sfântul Grigorie pare să fie primul care realizează o conexiune între rugul aprins și Sfânta Fecioară Maria; a se vedea *De vita Moysis* II (SC), 21, n. 3 și Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 596.

Urmează mai apoi călăuzirea sufletului de la cele văzute spre firea nevăzută prin acel nor. Sfântul Grigorie de Nyssa compară această a doua etapă a urcușului duhovnicesc cu *norul*, pe care el îl consideră a fi, sub raportul cunoașterii, o călăuză spre lumea nevăzută, prin firea celor văzute. Este vorba deci de cunoașterea indirectă a lui Dumnezeu⁸²¹. Această a doua fază a vieții spirituale pornește de la o înțelegere a lucrurilor ascunse la natura ascunsă a lui Dumnezeu care este simbolizată de un nor.

În cele din urmă, sufletul, părăsind cele de jos, ajunge, în măsura în care îi este cu putință, la cunoaștința lui Dumnezeu⁸²², „fiind înconjurat din toate părțile de întunericul dumnezeiesc”⁸²³. În legătură cu vederea sau cunoașterea directă a lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie arată că aceasta este rodul exclusiv al lucrării harului, după încetarea oricărui efort omenesc. Ea presupune deci intrarea în modul supranatural de viață, care caracterizează faza ultimă a urcușului duhovnicesc⁸²⁴. Deci, în acest urcuș, Moise se bucură de arătări (teofanii) ale lui Dumnezeu diferite una de alta, potrivit nivelului de ascensiune pe care se afla el pe munte. Iluminarea are drept corespondent biblic rugul ce ardea fără să se mistuie, și marchează începutul vieții duhovnicești, atât prin cunoașterea propriei păcătoșenii, cât și prin sesizarea bunurilor duhovnicești către care sufletul este îndemnat. Norul din deșert exprimă îndepărtarea de lucrurile deșarte omenesti în vederea apropierii de bunurile dumnezeiești, această etapă fiind caracterizată, în apogeul ei, de contemplație (θεωρία) ca primă etapă spre nepătimire (ἀπάθεια)⁸²⁵.

⁸²¹ Magistrand N. V. Stănescu, *op. cit.*, p. 29.

⁸²² Sufletul vede pe Dumnezeu mai întâi ca un ciorchine, „care împrăstie prin floare o bună mireasmă dulce și plăcută”. (P. G. XLIV, col. 888). Este acea cunoaștere începătoare, care presupune puține cunoștințe despre Dumnezeu, ceea ce este arătat prin imaginea florii, care, în general, desfată numai două din cele 5 simțuri: văzul și mirosul. Pe o treaptă superioară, sufletul numește pe Dumnezeu „măr”. Comparația indică un spor în cunoaștere, întrucât mărul, în raport cu ciorchinele, desfată nu numai văzul și mirosul, ci și gustul. Pe o treaptă și mai înaltă, Cel dorit „se aseamănă cu o căprioară și se compară cu un pui de cerb”; vezi Magistrand N. V. Stănescu, *op. cit.*, p. 31.

⁸²³ Dr. Constantin I. Băjău, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie al Nissei ...*, p. 223.

⁸²⁴ Magistrand N. V. Stănescu, *op. cit.*, p. 33.

⁸²⁵ Ierom. Dr. Agapie Corbu, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa ...*, p. 227-228.

Odată ce l-a identificat pe Moise ca relevând modelul prototip al înălțării noetice, Sfântul Grigorie aplică acest model la noi. Depărtându-ne (ἀναχώρησις) de părerile false (ὑπόληψις) despre Dumnezeu, aceasta este o deplasare de la întuneric (σκοτός) la lumină (Φῶς). Apoi, sufletul se deplasează de la aparențe spre natura ascunsă a lui Dumnezeu, care este simbolizată de norul care ascunde (ἐπισκιάζω) toate aparențele; astfel, sufletul se obișnuiește să privească la ce este ascuns. În sfârșit, călătoria spre lucruri mai înalte și lăsarea în urmă (καταλείπω) a ceea ce poate fi obținut de simpla natură umană, a tot ceea ce poate fi înțeles (καταλαμβάνόμενος), sufletul penetrează impenetrabilul și pătrunde în sanctuarul (ἄδυτον) cunoașterii divine (θεογνωσία) și este înconjurat de întunericul divin (ὁ Θεῖος γνόφος). Modelul este evident: (1) de la întunericul păcatului și greșelii la lumină; (2) de la lumina cunoașterii la nor (sau umbra mărului); (3) de la nor la întunericul divin (sau noaptea divină). Este, în mod evident, așa cum am specificat deja, o deplasare de la lumină la întunericul crescând. Totuși, merită să subliniem că lumina care este parte a acestei căi spre un întuneric din ce în ce mai profund este lumina îndepărtării de false păreri despre Dumnezeu și nu, așa cum vom vedea apoi, lumina unirii divine, care este o cale de crescândă lumină și frumusețe⁸²⁶.

Când citim *De vita Moysis* a Sfântului Grigorie, nu trebuie să uităm că citim o lucrare care era menită doar membrilor elitei, ale căror vieți fuseseră purificate și luminate și care erau acum pregătiți să escaladeze muntele lui Dumnezeu. Astfel, prima înălțare a lui Moise are loc când acesta trăia deja în solitudine, îngrijind turmele lui Ietro. Aceasta este înălțarea caracterizată de rugul arzător. Moise se înalță, pregătit moral prin viața solitară, „păstorit el însuși de rațiunea călăuzitoare”. În această stare, adevărul poate străluci, pentru că adevărul este adus de Dumnezeu, Care este „lumină inefabilă și misterioasă”. Tufișul este o substanță materială, iar lumina ne parvine ca „substanță materială”, adică, persoana Cuvântului Întrupat. În prima teofanie, Moise află că numai Dumnezeu subzistă, numai Dumnezeu Își ajunge Sieși și numai Dumnezeu există fără a fi dependent de altul. Prima teofanie este iluminantă, aducând lumina înțelepciunii; cea de-a doua va fi de departe mai profundă și mai

⁸²⁶ Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 595.

provocatoare. Sinaiul a devenit muntele „cunoașterii divine”; Moise va urca pe Sinai a doua oară. Deja ajunsese la o mare virtute. Prin urmare, poate îndrăzni să se apropie de muntele cunoașterii de Dumnezeu, să audă sunetul trompetelor și să intre în „întunericul unde se află Dumnezeu”. În această a doua apropiere a lui Moise de Dumnezeu, în această a doua sa ascensiune pe Sinai, Sfântul Grigorie angajează imagistica lui Moise ca apogeu al călătoriei spirituale. Israelii vor ca Moise să urce pe munte în locul lor și să se întoarcă în rolul de învățător al lor.

Numai prin pătrunderea în lumină (în rugul arzând) va putea Moise să surprindă ceea ce este în întuneric. Purificat fiind și obținând puritatea virtuților, Moise este condus la contemplarea lui Dumnezeu în rugul arzător, apoi în nor și, în sfârșit, în întunericul desăvârșit. Întunericul este absolut, nu permite nici o percepție senzorială; este un mod superior de a cunoaște prin necunoaștere, de a vedea prin nevedere⁸²⁷.

Escaladarea de către Moise a muntelui l-a făcut să se îndepărteze treptat de toate aparențele realității, de vedere și sunet, Moise apropiindu-se de acel centru tăcut și întunecos, „sanctuarul nefăcut de mână de om”⁸²⁸.

În *In Canticum canticorum*, Sfântul Grigorie distinge cele trei căi mistice și le atașează câte un simbol veterotestamentar, astfel:

1. Rugul aprins – corespunde separării de rău și eroare;
2. Stâlpu de nor – corespunde „cunoașterii lucrurilor ascunse care, prin cele sensibile (fenomenale) conduce sufletele până la natura nevizibilă. Este ca un nor gros care întunecă tot vizibilul, dar care conduce sufletul și îl obișnuiește să se întoarcă spre ceea ce este ascuns”⁸²⁹.
3. Tenebrele – corespunde vieții mistice autentice.

Avem aici o ierarhie a celor trei ordine de cunoaștere:

1. Filosofia chaldaică (din afară) ce se oprește asupra aparențelor⁸³⁰;

⁸²⁷ Bruce D. Griffith, „Yearning: Gregory of Nyssa and the Vision of God”, în *Sewanee Theological Review*, 43, 3, 2000, p. 280-281.

⁸²⁸ *Ibidem*, p. 282.

⁸²⁹ *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 1000D.

⁸³⁰ Nu chiar toată filosofia, de exemplu cea presocratică, cu excepția pitagoricienilor.

2. Filosofia simbolică: poartă spre adevărurile abstracte;
3. Filosofia apofatică: poartă spre realitățile spirituale.

Fiecărui ordin de cunoaștere îi corespunde un organ cunoscător:

- a. Αἴσθησις – pentru aparențe
- b. Φαντασία καταληπτική – pentru abstracțiuni
- c. Πίστις – pentru realități⁸³¹.

În concluzie, putem sublinia că, tot ceea ce se obține în căutarea lui Dumnezeu reprezintă doar începutul unei noi căutări; pe această linie, se citează exemplul lui Moise. Rugul aprins simbolizează întoarcerea de la o falsă credință la cea adevărată; stâlpul de nor reprezintă apropierea de Dumnezeu nevăzut, iar înălțarea spre Sinai, contemplarea invizibilității și incomprehensibilității divine. Progresul e de la lumină spre un întuneric tot mai adânc. Începând de la stadiul inițial, adică de la îndepărtarea întunericului erorii de către lumina adevărului, cu cât sufletul progresează mai mult, cu atât mai adânc e întunericul în care intră. Contrastul cu Origen este total. În timp ce pentru Origen sufletul urmează o cale spre lumină – întunericul pe care-l întâlnește e destrămat pe măsură ce progresează –, la Sfântul Grigorie sufletul călătorește tot mai adânc în întuneric. Andrew Louth face în acest sens o paralelă și cu Plotin. Aceasta este de asemenea evidentă, dat fiind acordul esențial între Filon și Sfântul Grigorie împotriva lui Origen cu privire la incomprehensibilitatea lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie însă merge mai departe decât Filon, fiind în măsură să dea un conținut mai mare ideii sale despre intrarea în întunericul divin⁸³².

Până acum, tehnica Sfântului Grigorie îl arată ca avansând în lumina unui scop clar, pe care îl impune cu ardoare și ingenuitate. Acest aspect este vizibil și din structura întregii lucrări. Secvența evenimentelor (ἀκολουθία) este, prin ea însăși, după cum s-a indicat pe scurt, importantă. Pentru că scopul principal al Sfântului Grigorie este de a descrie o evoluție spirituală fără sfârșit.

⁸³¹ Pr. Dr. Florea Ștefan, *Spiritualitate și desăvârșire la Sfântul Grigorie de Nyssa ...*, p. 306.

⁸³² Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, traducere: Elisabeta Voichița Sita, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 120 et passim.

V.6.5. Purificarea pentru urcarea pe munte. Simțurile duhovnicești

Întâlnirea cu Dumnezeu a necesitat și necesită întotdeauna o pregătire spirituală aparte. Omul nu se poate apropia de Creator decât în stare de despătimire, cu un suflet purificat și dorința crescândă a întâlnirii cu El. Căci aceasta este și voia cea desăvârșită a lui Dumnezeu ca „să-și curețe sufletul (omul – n. n.) prin har de toată întinăciunea, ridicându-l mai presus de plăcerile trupului și să-l aducă lui Dumnezeu curat, doritor și în stare să vadă acea lumină duhovnicească⁸³³ și negrăită”⁸³⁴. Dacă trebuie să ne înălțăm la cele de sus, „să ne sărăcim de cele ce ne trag în jos, ca să ajungem în cele de sus”⁸³⁵. Doar sufletul eliberat de împătımirea sa pământească se avântă ușor și repede în mișcarea și pornirea către cele de sus, ridicându-se de la cele de jos, spre înălțime: „Așa precum corpurile ce tind în jos, dacă pornesc la vale, chiar dacă nimeni nu le împinge după prima mișcare, se avântă prin ele însele într-o mișcare și mai repezită în jos, atâta vreme cât rămân cu chipul înclinat și supus acestei porniri, neaflându-se nimic care prin împotrivire, să oprească pornirea lor, tot așa, dar dimpotrivă, sufletul eliberat de împătımirea sa pământească se avântă ușor și repede în mișcarea către cele de sus, ridicându-se de la cele de jos, spre înălțime. Și nefiind nimic care să-i oprească de sus pornirea (pentru că firea binelui este atrăgătoare pentru cele ce privesc spre el), sufletul se ridică mereu mai sus de la sine, întinzându-se împreună cu dorința după cele cerești spre cele dinainte, cum zice Apostolul (Filip. 3, 14), continuând zborul spre ceea ce e mai sus. Căci, dorind ca prin cele ajunse să nu piardă înălțimea văzută mai sus, e purtat neîncetat de pornirea spre cele de sus, reînnoind mereu prin cele dobândite tăria zborului. Fiindcă lucrarea prin virtute îți hrănește puterea prin osteneală, neslăbindu-și tăria prin lucrare, ci sporind-o”⁸³⁶.

⁸³³ Vederea acelei lumini duhovnicești, nemateriale, *inteligibile*, e țința întregului urcuș duhovnicesc al omului, ajutat de har și susținut de nevoințele proprii. (vezi în acest sens și Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, nota explicativă nr. 19, p. 460).

⁸³⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu (a vieții) și despre nevoința cea adevărată*, în PSB, vol. 29, p. 460.

⁸³⁵ Idem, *De Beatitudinibus*, I, P. G. XLIV, col. 1208B.

⁸³⁶ Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 400D-401A; PSB 29, p. 90-91.

Când face referire la despătimire, cultivarea virtuților și urcarea continuă a cărarilor desăvârșirii, Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește de „... înstrăinarea pe cât posibil – de orice răutate cu fapta și cu cuvântul, cât și cu gândul, curățindu-ne de orice întinăciune a păcatului. În aceasta constă, în fond, imitarea cu adevărat a desăvârșirii divine și a tot ce stă în legătură cu urmarea lui Dumnezeu”⁸³⁷. Fără purificarea de patimi prin dobândirea virtuților, nu putem ajunge la desăvârșire sau la cunoașterea lui Dumnezeu. Tot cuvântul, lucrul sau gândul care nu duce la Hristos, duce în genere la ceea ce este potrivnic lui Hristos.

Contemplarea lui Dumnezeu nu se săvârșește „prin ceea ce se vede, nici prin ceea ce se aude și nu este cuprinsă în vreun înțeles din cele obișnuite. Fiindcă nici ochiul nu L-a văzut, nici urechea nu L-a auzit, nici nu este ceva dintre cele ce se suie în mod obișnuit la inima omului (I Cor. 2, 9). Și cel ce voiește să se apropie de înțelegerea celor înalte trebuie să-și curățească mai întâi felul de viață de toată mișcarea simțuală și animalică, să-și spele cugetarea de orice părere născută din vreo obișnuință și să se despartă de unirea obișnuită cu soția sa, adică cu simțirea care este soția firii noastre.

Numai după ce s-a curățit astfel, să îndrăznească să se apropie de munte”⁸³⁸.

Ceea ce este în afară de lumină și de viață, nu este cu putință să nu fie în întuneric sau în moarte. Deci, „dacă ceva nu este săvârșit, sau vorbit, sau gândit (de cineva) potrivit cu Hristos, devine (acel cineva – n. n.) străin de El, atât prin cele ce gândește, cât și prin cele ce face sau vorbește”⁸³⁹. După cum „podoaba de pe armele cuiva este chipul împăratului căruia acesta slujește, tot astfel și în ceea ce privește viața morală a cuiva, în loc de podoaba de pe arme, acesta va trebui să aibă desemnat în însuși felul său de viață chipul conducătorului său”⁸⁴⁰, căci „... când imiți pe Dumnezeu potrivit firii, pe cât îți este cu putință, îmbraci tu însuși chipul Lui”⁸⁴¹. Adresându-i-se monahului Olimpiu, scriindu-i despre desăvârșire, Sfântul Grigorie îi scrie,

⁸³⁷ Idem, *De professione Christiana*, P. G. XLVI, col. 245D.

⁸³⁸ Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 373C–373D; PSB 29, p. 71.

⁸³⁹ Idem, *De perfecta Christiani forma*, P. G. XLVI, col. 284B.

⁸⁴⁰ *Ibidem*, col. 281C.

⁸⁴¹ Idem, *De Beatitudinibus*, I, P. G. XLIV, col. 1201A.

printre altele, că „astfel, după cum atunci când voim să învățăm arta picturii, maestrul schițându-ne pe tablă vreo formă frumoasă, trebuie să imităm frumusețea acesteia, fiecare pe placa noastră, astfel ca placa fiecăruia să se înfrumusețeze la fel cu modelul frumuseții care ne este pus înaintea, tot astfel, de vreme ce fiecare din noi este pictorul vieții sale proprii, iar arta creației acesteia este intenția noastră frumoasă, culorile pentru prelucrarea chipului care ne stă înaintea fiind virtuțile, este o foarte mare primejdie ca frumusețea modelului care ne stă înaintea să fie schițată în sufletele noastre, de noi, sub forma unei măști respingătoare și urâte și cu niște culori murdare, alcătuind astfel în locul chipului Stăpânului nostru o întipărire a răutății.

Dimpotrivă, va trebui să căutăm ca, pe cât va fi cu putință, culorile cele curate ale virtuților, amestecate într-o îmbinare meșteșugită, să ia asemănarea frumuseții pe care o avem înaintea, pentru ca și noi să fim un chip al Chipului, izbutind să îndeplinim în viața noastră, printr-o imitare în fapte, frumusețea modelului care ne stă înaintea ...”⁸⁴².

Calea unirii cu Dumnezeu este una lungă și fără sfârșit. Ea este simbolizată de urcarea muntelui împreună cu Moise sau cu Hristos Domnul. Cartea Ieșirii (19, 9) nu permite prezența animalelor în apropiere, acestea simbolizând patimile, și nici pete pe hainele noastre, căci petele sunt cele ale păcatelor noastre. Ele corespund „tunicilor din piele”, care sunt moștenirea părții animalice și care nu au loc pe Muntele lui Dumnezeu sau în Împărăția cerurilor decât „... după ce ne vom fi dezbrăcat de haina cea moartă și rău mirositoare care a fost pusă pe noi și care este făcută din niște piei fără socoteală – iar când zic piei, înțeleg trăsăturile firii rătăcite cu care ne-am îmbrăcat după ce ne-am unit strâns cu patimile, de toate zdrențele de piei lipsite de socoteală: împreunarea trupească, zămislire, nașterea, murdăria, alăptarea, hrănirea, darea pruncului la doică, creșterea încetul cu încetul, până la maturitate; vârsta de mijloc, bătrânețea, boala, moartea”⁸⁴³. Abia după stadiul purificării, poporul lui Dumnezeu este pregătit pentru „teofanie”⁸⁴⁴.

Pe lângă o viață nesubjugată de plăcerile materiale oferită de cel rău și antrenarea în urmărirea purității, viața virtuoasă este lipsită de

⁸⁴² Idem, *De perfecta Christiani forma*, P. G. XLVI, col. 272A-272B; PSB 30, p. 467-468.

⁸⁴³ Idem, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 148C-149A; PSB 30, p. 403.

⁸⁴⁴ Jean Laporte, *Părinții Greci ai Bisericii ...*, p. 191.

ignoranță și înzestrată cu bogăția învățăturilor. Numai un trup care este pur din punct de vedere moral poate susține o minte care caută virtutea intelectuală a adevărului.

Pentru Sfântul Grigorie, cele două laturi ale virtuții sunt cunoașterea lui Dumnezeu și purtarea corectă. Cele trei teofanii primite de Moise – la rugul arzând, la primirea Legii pe Muntele Sinai și când Moise vede slava lui Dumnezeu când se afla în despicătura stâncii – sunt importante în asocierea acestor două aspecte. Viața de virtute este o căutare a lui Dumnezeu, încă de aici; pentru o viață și acțiune dreaptă, este nevoie și de cunoașterea lui Dumnezeu. În fiecare caz, cunoștințele obținute despre Dumnezeu sunt asociate Întrupării și sunt făcute posibile prin autopregătirea lui Moise⁸⁴⁵.

Cartea biblică Ieșirea descrie mai multe exemple de ispite sau tentații și de păcate ca lăcomia, invidia, orgoliul, desfrânarea etc.; acestea sunt ispite în viața noastră personală ca și în cea a poporului lui Dumnezeu în pustiu. Însă, există și remedii împotriva acestor ispite și înfrângeri care vin după Botez (după „trecerea Mării Roșii”), unul dintre acestea fiind Taina Pocăinței, prin care ne purificăm de păcat atunci când ne căim. Taina aceasta este reprezentată de șarpele atârnat de Moise pe toiag și se raportează la Hristos Domnul pe lemnul Crucii⁸⁴⁶. Sfântul Grigorie știe că, cu cât sufletul se apropie de Dumnezeu, cu atât devine mai conștient de păcătoșenia sa și de necesitatea curățirii (deși nu insistă asupra acestui aspect): „Chiar și după dezgolirea sa desăvârșită, ea tot găsește ceva să dea jos. La fel stau lucrurile și cu urcușul nostru spre Dumnezeu: fiecare etapă pe care o atingem dezvăluie ceva ce apasă greu, împovărător sufletul. Și astfel, față de curăția ei nou găsită, dezbrăcarea hainei ei dinainte ajunge un fel de îmbrăcăminte pe care cei ce o găsesc trebuie să o îndepărteze încă o dată”⁸⁴⁷.

În partea de început a operei *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie descrie eliberarea sufletului de sub aspectul pasional, prin asceză. Teognosia angajează pe om într-un proces de interiorizare, de *enstază* – așa cum îl numește Sfântul Grigorie – pentru ca omul să găsească

⁸⁴⁵ E. Ferguson, „Progress in Perfection” ..., p. 309.

⁸⁴⁶ Jean Laporte, *Părinții Greci ai Bisericii* ..., p. 184.

⁸⁴⁷ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine* ..., p. 243.

chipul lui Dumnezeu, care are similitudine cu arhetipul⁸⁴⁸. Progresul în cunoaștere rezultă din progresul în viața duhovnicească: „Măsura cunoașterii lui Dumnezeu ... este în tine”⁸⁴⁹. Cea mai înaltă expresie a structurii libere a spiritului uman este apatia (ἀπάθεια), nepătimirea, identificată cu virtutea, care nu e altceva decât aspectul frumuseții interioare a chipului⁸⁵⁰. Sufletul trebuie să se retragă din strălucirea înșelătoare a vieții lumești, așa cum Moise procedează, fiind mai mult timp păstor, retrăgându-se din lume (poate fi vorba și de o retragere a omului în pustiul inimii sale).

În continuare, vom face câteva referințe la cea de-a doua temă prin care Sfântul Grigorie explorează experiența lui Dumnezeu făcută de suflet în Întuneric: cea a simțurilor duhovnicești. Întunericul ultimei trepte este asociat cu contemplarea misterelor, *vedere a nevăzutului*, nefiind vorba aici de o obscuritate absolută, sau de un vid, așa cum vom preciza detaliat atunci când vom trata tema Întunericului divin, ci este o radicală invizibilitate unde, organul văzului sunt „ochii cei noi”, ochii duhovnicești⁸⁵¹. În unele locuri din *In Canticum canticorum*, în locul virtuților sufletului dătătoare de mireasmă care desfată pe Mirele său, Cuvântul, virtuțile redesteaptă simțurile sufletului așa încât sufletul însuși își poate simți Mirele. Autorul patristic strânge laolaltă toate aceste teme într-un pasaj în care compară sufletul cu un crin iar Cuvântul cu un măr: noi îl desfătăm pe Mire cu mireasma noastră, iar Cuvântul (mărul) face mai mult decât doar să desfete simțurile⁸⁵², El dând hrana: „Mireasa vede bine deosebirea dintre ea și Stăpânul. Pentru că Acela ni se face și har ochilor, făcându-Se lumină, și mir mirosului, și viață celor ce-L mănâncă; căci cel ce Îl mănâncă pe El viu va fi, precum zice Evanghelia (In. 6, 58). Iar firea omenească desăvârșită prin virtuți se face floare, dar nu ca să hrănească pe Grădinar, ci ca să se înfrumusețeze pe sine însăși. Căci nu Acela are nevoie de bunătățile noastre, ci noi avem nevoie de El ...”⁸⁵³.

⁸⁴⁸ Doctorand Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 85.

⁸⁴⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De Beatitudinibus*, VI, P. G. XLIV, col. 1272A.

⁸⁵⁰ Doctorand Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 85.

⁸⁵¹ Pr. Dr. Ștefan Florea, *op. cit.*, p. 308-309.

⁸⁵² Andrew Louth, *op. cit.*, p. 133.

⁸⁵³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, IV, P. G. XLIV, col. 844B; PSB 29, p. 165.

Sfântul Grigorie trece dincolo de gândirea lui Origen în înțelegerea simțurilor duhovnicești, deși îi este limpede îndatorat⁸⁵⁴. În vreme ce Origen este mai interesat de ideea că *există* simțuri duhovnicești, Sfântul Grigorie folosește această idee pentru a explora mai adânc natura experienței întunericului divin făcută de suflet: „Ea este învăluită de o noapte dumnezeiască în care Mirele ei se apropie, dar nu Se descoperă. Dar cum Se poate descoperi în noapte Cel Nevăzut? Dând sufletului o anumită simțire a prezenței Lui, care scapă cunoașterii limpezi prin faptul că Se ascunde în nevăzutul Firii Sale”⁸⁵⁵. În noaptea întunecată, sufletul nu poate *vedea*, dar poate *simți* prezența Cuvântului: Cuvântul dă sufletului o simțire a prezenței Lui. Iar simțurile pentru care Sfântul Grigorie arată mai mult interes sunt tocmai cele preocupate cu prezența: mirosul, gustul și atingerea sau pipăitul. Sfântul Grigorie face dese referiri și la „dulceața” (γλυκύς) experienței lui Dumnezeu făcută de suflet în Întuneric⁸⁵⁶.

V.6.6. Lumina (Φῶς) sau întoarcerea de la realitatea falsă spre Dumnezeu: ἀπάθεια și παρησία

Prima cale, calea Luminii, e calea în care sufletul se întoarce de la realitatea falsă la Dumnezeu, singura Realitate adevărată. Această cale are două laturi: una activă, și o alta, contemplativă. Latura activă e purificarea și restaurarea în noi a chipului lui Dumnezeu. Cardinalul Daniélou rezumă scopul primei căi în două cuvinte: ἀπάθεια și παρησία, nepătimire și îndrăzneală: astfel pregătit, sufletul este gata să se apropie de Dumnezeu. Latura contemplativă a acestei prime căi e intim legată de latura activă, căci „ea este recunoașterea faptului că numai Dumnezeu există cu adevărat, că El este singurul *obiect* demn de iubirea sufletului. Urmând lui Origen, Sfântul Grigorie leagă prima cale, constând din purificare și luminare, de Taina Botezului, și într-adevăr, de-a lungul întregii sale teologii mistice, el e preocupat să o pună în legătură cu viața sacramentală a Bisericii”⁸⁵⁷. Când

⁸⁵⁴ Andrew Louth, *op. cit.*, p. 133.

⁸⁵⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XI, P. G. XLIV, col. 1001BC; PSB 29, p. 261-262.

⁸⁵⁶ Andrew Louth, *op. cit.*, p. 133-134.

⁸⁵⁷ *Ibidem*, p. 122.

Sfântul Grigorie face aluzie la teofania din *De vita Moysis* II, 162, el o asociază încă odată cu lumina cunoașterii, cunoaștere de ordin discursiv. Autorul precizează că textul ne învață că această cunoaștere religioasă este în primul rând lumină pentru cei care o percep. Această lumină a cunoașterii este cea care dă naștere întunericului crescând al norului și întunericului în care se află Dumnezeu⁸⁵⁸.

În relatarea despre rugul aprins din cea de-a doua parte a *Vieții lui Moise*, Sfântul Grigorie menționează: „Prin lumina aceea învățăm ce să facem ca să ajungem în lăuntrul razelor adevărului. Căci nu este îngăduit picioarelor să urce către înălțimea aceea unde se vede lumina adevărului, ci trebuie să fie îndepărtat de la temelia sufletului învelișul din piele moartă cu care a fost înfășurată firea omenească atunci când, prin neascultarea vocii divine, am rămas goi. Și astfel, ca urmare a acestor lucruri întâmplare nouă, cunoașterea adevărului ni se va face curățitoare a cugetării neadevărului, care se ocupă cu nimicul. Căci aceasta este, după părerea mea, ființa adevărului: a nu te minți în înțelegerea a ceea ce este cu adevărat ... Acest lucru mi se pare că l-a învățat marele Moise să-l cunoască, în acea arătare dumnezeiască, anume că nimic din câte cad sub simțuri și din câte se cunosc prin înțelegere nu subzistă cu adevărat afară de Ființa mai presus de toate, care e cauza tuturor și de care atârnă toate”⁸⁵⁹. La vederea rugului arzând (Ieș. 3), Moise capătă o înțelegere a lui Dumnezeu. Moise ajunge să înțeleagă, pe baza Septuagintei Ieșirii 3, 14, că Dumnezeu este de Sine existent⁸⁶⁰. Nici lucrurile percepute de simțuri, nici cele contemplate de minte nu subzistă prin ele însele; Singurul Creatorul le-a făcut posibilă existența⁸⁶¹. Cunoașterea obținută de Moise cu acea ocazie este disponibilă oricui care, ca și el, se va îndepărta de lucrurile pământești și va privi către Strălucirea divină⁸⁶².

Retrăgându-se din lume (poate fi vorba și de o retragere a omului în pustiul inimii sale), după o vreme i se arată întâia lumină a

⁸⁵⁸ Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 596.

⁸⁵⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 333AB; PSB, vol. 29, p. 43.

⁸⁶⁰ Cum am spune noi astăzi că Dumnezeu are atributul aseității (lat. „ens a Se” = existența de la Sine, de la Sine există), nefiind cauzat în nici un fel de nimeni și de nimic.

⁸⁶¹ P. G. XLIV, col. 333AB.

⁸⁶² E. Ferguson, „Progress in Perfection ...”, 1976, p. 309.

credinței în Dumnezeu Cel Adevărat (revelarea lui Dumnezeu în rugul aprins). În această lumină cunoaște că Dumnezeu este un EU, deci o persoană, sau „Persoana care are adevărata existență, aseitatea, și Creatorul tuturor celor care există («Eu sunt Cel ce sunt»)). Astfel, omul nu vede în Dumnezeu o esență impersonală, una cu lumea, în înțeles panteist”⁸⁶³.

Termenul cheie al acestei etape mistice este Ἀναχώρησις: cele două anahorese se găsesc exprimate în acord prin două scene din debutul cărții *De vita Moysis*:

- Descălțarea în fața Rugului Aprins, simbolizând separarea de rău;
- Fuga în pustiul Madian simbolizând separația de lumea sensibilă⁸⁶⁴.

Problema simplității și a posibilității de a-L cunoaște pe Dumnezeu prin purificarea de multiplicitatea exteriorului este abordată și de către E. von Ivanka: „Cum poate conduce la cunoașterea lui Dumnezeu purificarea de tot ceea ce este străin? Răspunsul este simplu pentru un neoplatonician. Dacă sufletul, prin natura sa simplă și indivizibilă, este divin, atunci este sigur că îndepărtând ceea ce-i este străin, el poate să-L cunoască pe Dumnezeu în sine însuși. Dumnezeu și sufletul unificat sunt un singur lucru ... Dar pentru un creștin doctrina identității dintre suflet și Dumnezeu este inacceptabilă”⁸⁶⁵. Or, tocmai această „simplitate inițială a firii umane este ceea ce căderea va altera, de unde nevoia de a regăsi-o. Nevoia aceasta de simplitate, vizată ca nevoie de reîntoarcere în sine, topos predilect al întâlnirii mistice, denotă conștientizarea stării de pasionalitate în care sufletul se situează”⁸⁶⁶.

Caracteristica acestei prime trepte este, într-o oarecare măsură, una negativă. Omul dominat de patimi poate acum să le ordoneze. Aceasta ar fi un prim urcuș în interiorul acestei etape, urcuș ce ar culmina în starea de ἀπάθεια, stare a înțeleptei ordini interioare, a unificării și ierarhizării interioare și exterioare.

⁸⁶³ Lect. Dr. Carmen-Maria Bolocan, *op. cit.*, p. 77.

⁸⁶⁴ Pr. Dr. Ștefan Florea, *op. cit.*, p. 283.

⁸⁶⁵ E. von Ivanka, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis bei Augustin*, Scholastik, 1938, p. 523 *apud* Jean Daniélou, *Platonisme...*, p. 43.

⁸⁶⁶ Pr. Dr. Ștefan Florea, *op. cit.*, p. 187.

Calea luminii reprezintă stadiul purificator. Sufletul se îndepărtează de înșelăciunea simțurilor și se îndreaptă spre realitatea care este Dumnezeu și, îmbăiat în această lumină divină, dobândește darurile ἀπάθεια și παρρησία. În cadrul primei căi a viețuirii mistice, obiectivul specific este despățimirea sau detașarea de patimi, prin asceză. În fapt, nu este o detașare de tot ceea ce ține de pasiunile specifice vieții biologice, ci doar de cele scăpate de sub control, fiind mai ales o etapă a ordonării. Omul care deja a împlinit prima cale, este acela care, purificat și despățit fiind, poate să-și ordoneze prin asceză toate facultățile sufletului. Una dintre chestiunile pe care Sfântul Părinte Grigorie le evidențiază este aceea referitoare la dorință, de fapt este o interogație retorică, și anume: din moment ce omul se purifică, atinge ἀπάθεια, cum mai poate el să dorească ceva, chiar și pe Dumnezeu, căci în această stare nu mai posedă facultatea doritoare? Întrebarea fiind retorică, imediat survine și răspunsul Sfântului: „Prin facultatea contemplativă (θεορητικόν), sufletul devine deiform. După purificare, sufletul va fi curățit de familiaritatea pasională fără ca prin aceasta să fie împiedicat a contempla Binele. Iar de dorință nu va mai avea nevoie, deoarece revenind la sine însuși și privindu-se, el va vedea frumusețea arhetipală ca o imagine într-o oglindă”⁸⁶⁷. Și asta deoarece „ceea ce se elimină din suflet prin purificare este dorința considerată ca atracție penibilă spre un lucru absent. Dar, atunci când sufletul îl are pe Dumnezeu în sine – în viețuirea mistică – el nu mai poate dori în acest sens deoarece Dumnezeu este prezent”⁸⁶⁸. Lumea fenomenală în care omul biologic își desfășoară existența „este numai un semn pentru lumea autentică. De aici și scopul secund al primei căi: detașarea de fenomenalitatea lumii în scopul de a percepe adevărata realitate, cea pentru care, după cum vom vedea, fenomenalitatea nu este decât un semn necesar rațiunii”⁸⁶⁹.

Acestei stări îi urmează atingerea celei de παρρησία. Desăvârșirea omului este în strânsă legătură cu conceptul de παρρησία⁸⁷⁰. Ea

⁸⁶⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 89B.

⁸⁶⁸ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 70.

⁸⁶⁹ Pr. Dr. Ștefan Florea, *op. cit.*, p. 295 et passim.

⁸⁷⁰ La început, acest cuvânt indica dreptul de a zice orice, de a spune totul cu franchețe, de a vorbi fără disimulare, reținere sau șovăire. Aceasta însă nu înseamnă obrăznicie sau îndrăzneală lipsită de bun simț ori ireverențioasă, ci corespunde

înseamnă înfierea noastră de către Dumnezeu, prin care devenim prieteni sau fii ai Acestuia. În Noul Testament, termenul desemnează libertatea și curajul omului de a comunica împreună cu Dumnezeu. La Sfântul Grigorie de Nyssa, *παρρησία* este legătura credinciosului prietenească cu Dumnezeu, prin care omul devine, din rob, liber, dobândind o relație identică cu cea dintre tată și fiu. Nepătimirea este condiția *sine qua non* pentru *παρρησία*. Ea aduce o schimbare cu totul din păcat și ne întoarce spre dumnezeiasca iubire, toate acestea având loc numai în cadrul Bisericii. Aici vine în ajutor harul dumnezeiesc și rugăciunea, prin care Îl putem numi pe Dumnezeu Tată⁸⁷¹.

„Termenul *παρρησία* desemna, în vorbirea clasică greacă, libertatea de a lua cuvântul în adunarea poporului; dreptul acesta la exprimare constituia un atribut al cetățeanului liber prin opoziție cu sclavul. În limbajul creștin el semnifica încrederea pe care omul o avea în raporturile sale cu Dumnezeu ca urmare a stării sale de fiu. Datorită acestei stări omul se poate adresa lui Dumnezeu de pe o poziție familiară, cvasi-egală, așa cum este cea dintre Tată și Fiu, iar nu așa cum se adresa sclavul către stăpânul său ... *παρρησία* este o dispoziție foarte specifică a creștinului fiind strâns legată de ideea de paternitate”⁸⁷². *Παρρησία* înseamnă a câștiga îndrăzneala cea bună către Dumnezeu și a-L simți familiar, apropiat, luminând viața credinciosului. Același autor – Jean Daniélou –, în aceeași lucrare citată, câteva pagini mai la vale, scrie: „*παρρησία* este deopotrivă libertatea de a se desfăta în intimitatea iubirii de bunurile altuia ... *παρρησία* semnifică deschiderea (absența de frică, de teamă, de timiditate) care caracte-

atitudinii interioare plină de demnitate, dar și stimă și responsabilitate față de adresant. În Noul Testament termenul înseamnă fie franchețea discretă a Mântuitorului, fie a Sfinților Apostoli în a propovădui Evanghelia în împrejurări ce nu erau întotdeauna favorabile. *Παρρησία* e dată de starea de siguranță care vine din încrederea în Cel în care te încrezi. „Și acum, copii, rămâneți întru El, ca să avem îndrăzneală (*παρρησία*) când Se va arăta și să nu ne rușinăm de El, la venirea Lui”. (I In. 2, 28). *Παρρησία*, care e posibilă numai în fața unei persoane, presupune și o intimitate existentă între persoane. Ea e dovada iubirii desăvârșite (I In. 4, 17); pentru mai multe amănunte, vezi C. Spicq, *Notes de lexicographie neotestamentaire*, vol. Al III-lea, Fribourg, Suisse, 1978-1982, p. 553.

⁸⁷¹ Dr. Constantin I. Băjău, *Desăvârșirea creștină după Sfântul Grigorie al Nissei ...*, p. 101-102.

⁸⁷² Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 103.

rizează legătura filială cu Tatăl, faptul de a înainta cu capul sus și cu naturalul celui ce are drept înăscut să fie aici și să vorbească, al celui care poate să privească fără temere pe Tatăl⁸⁷³. Proprie *parrisiei* este viețuirea în lumina conștiinței curate, candela îndrăzelii luminându-i viața.

Așa cum am precizat și mai sus, în descrierea stării paradisiace *παρρησία* este asociată cu *ἀπάθεια*. Însă, „în exegeza făcută episodului de după cădere, Sfântul Grigorie sesizează sensul ascunderii omului ca fiind datorat tocmai pierderii familiarității cu Dumnezeu, căci, dacă până la cădere omul se arăta lui Dumnezeu ca un fiu, deci posedea îndrăzneala filială pe care *παρρησία* o presupunea, odată cu căderea, Adam conștientizează tocmai pierderea acesteia, sesizează propria-i goliciune ce ar putea fi citită ca proprie nimicnicie în fața Creatorului, de unde și încercarea de a se ascunde, de a-și înveli goliciunea.

Starea de după cădere este manifestată prin două sentimente: rușinea și teama, or, acestea sunt două noțiuni opuse direct față de *παρρησία*. Rușinea – este vizată ca opunându-se stării de puritate inițială. Teamă – este vizată ca starea opusă amicitiei inițiale.

La rândul ei, *παρρησία* se asociază cu *ἐλευτερία* (libertatea), altă stare specifică cetățeanului grec care posedea *παρρησία*. Asocierea este prezentă și în cadrul stării primordiale⁸⁷⁴. Spune Sfântul Grigorie al Nyssei: „Libertatea este asemănarea cu Cel Care este fără stăpân și suveran, care ne-a fost dată de la început de către Dumnezeu și care a șters rușinea păcatului⁸⁷⁵. În viziunea gregoriană, independența și autonomia sunt specifice fericirii divine: deci prin propria-i libertate omul este deiform. Prin libertatea sa omul este egal cu Dumnezeu; omul creat după chipul lui Dumnezeu trebuie să posede toate trăsăturile modelului său. Or, printre acestea se situează faptul de a fi liber în fața necesității⁸⁷⁶.

Dar în măsura în care *παρρησία* este conexă cu *ἐλευτερία*, apare o anumită poziție față de *δουλεία*. Termenul situat aici în opoziție, prezintă, la rândul său, două aspecte semantice în vocabularul creștin:

⁸⁷³ *Ibidem*, p. 317.

⁸⁷⁴ Pr. Dr. Ștefan Florea, *op. cit.*, p. 292.

⁸⁷⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 101C.

⁸⁷⁶ *Ibidem*, col. 524A, 184B.

– „atunci când se află în conexiune cu πάθη, el desemnează starea de sclavie în care sufletul se situează datorită greșitei utilizări a facultăților sale;

– atunci când sufletul este pur, ordonat rațional, termenul δουλεία se utilizează prin raportare la Dumnezeu, iar nu la patimi, fiind un echivalent al ebraicului [ebed] – δούλος; sensul devine acum doar literar acela de rob, literar, deoarece aici el denotă o diferențiere a condiției ontologice om – Dumnezeu, diferențiere în care diferența constituie propriul creaturii, iar independența constituie propriul Creatorului; să ne amintim că Moise însuși fusese numit cu numele sublim de «rob al lui Dumnezeu»⁸⁷⁷. Astfel, Sfântul Grigorie nu face decât să scoată în evidență distincțiile dintre pozițiile pe care omul se poate situa în funcție de ceea ce, ca oglindă, poate el reflecta: starea de individ ancorat în realitatea lumii acesteia, sau starea de persoană ancorată în har; de rob al patimii sau de rob al lui Dumnezeu⁸⁷⁸.

V.6.7. Norul (νεφέλη) sau călăuza spre lumea nevăzută, prin firea celor văzute

Cartea biblică Ieșirea ne relatează că, atunci când Dumnezeu coboară pe Muntele Sinai într-un nor gros, în mijlocul unei văpăi, poporul a trebuit să rămână deoparte pentru a nu muri (Ieș. 19, 21). Sfântul Ilie își acoperă fața sa cu mantia atunci când Dumnezeu i se arată (III Regi 19, 13). Norul din Psalmul 96, 2 are aceeași semnificație, el exprimând inaccesibilitatea naturii lui Dumnezeu, *tremendum*-ul⁸⁷⁹. În același timp însă acest nor indică prezența lui Dumnezeu⁸⁸⁰. Stâlpul de nor și de foc care mergea înaintea israeliților după plecarea lor din Egipt dezvăluie prezența lui Dumnezeu în timp ce Îl ascunde⁸⁸¹.

⁸⁷⁷ Pr. Dr. Ștefan Florea, *op. cit.*, p. 293.

⁸⁷⁸ *Ibidem*, p. 293.

⁸⁷⁹ Vezi Ps. 36, 6; 57, 11; 108, 4; Is. 14, 14; Iov 21, 6; Eccl. 35, 17 și urm.; Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu ...*, p. 20.

⁸⁸⁰ Cf. Num. 12, 5; Ps. 99, 7; 104, 3; Is. 19, 1; Naum 1, 4; Deut. 33, 26; Ieș. 16, 10; 19, 9; Lev. 16, 2; Iov 22, 11; Dan. 7, 13; II Mac. 2, 8 etc.

⁸⁸¹ Ieș. 13, 21; 14, 19; Deut. 31, 15; Neemia 9, 12; Înțelep. 19, 7; cf. Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu ...*, p. 20.

Cea de-a doua cale este deci calea Norului. Dacă tufișul arzător simbolizează întoarcerea de la o falsă credință la cea adevărată, iar înălțarea spre Sinai, contemplarea invizibilității și incomprehensibilității divine, stâlpul de nor reprezintă apropierea de Dumnezeu nevăzut.

La fel ca Origen, Sfântul Grigorie vede cea de-a doua cale – discutată de Solomon în cartea biblică Ecclesiast – drept perioada în care sufletul învață atât zădărnicia lucrurilor create cât și să vadă în ele și manifestarea slavei lui Dumnezeu. Când vorbește despre aceasta, Sfântul Grigorie vorbește de „contemplarea adevăratei realități” și de „cunoașterea realității inteligibile”. Cea de-a doua cale este astfel domeniul θεωρία-*ei* platonice: contemplarea tărâmului realității adevărate, cea a formelor. Mai întâi observăm că, după Sfântul Grigorie, θεωρία [*theoria*] platonică⁸⁸² nu este sfârșitul căii, ci aparține mai degrabă fazei intermediare. În faza finală, trecem dincolo de θεωρία. Astfel, există un contrast uimitor nu numai cu Platon, ci și cu Origen (și încă mai marcant cu Evagrie Ponticul † 399). Contemplația este o etapă a căii, nu sfârșitul acesteia.

Dar modul personal al Sfântului Grigorie de a trata θεωρία în cea de-a doua cale e interesant în el însuși, nefiind deloc sistematic; el „se referă frecvent la ea și o face să servească unei diversități de scopuri. Uneori ni se pare că avem o simplă transpunere a temei platonice; cel mai adeseori învățătura Sfântului Grigorie e aceea că sufletul

⁸⁸² Francis E. Peters, în a sa lucrare intitulată *Termenii filozofiei grecești*, p. 272-273, carte citată deja de noi, menționează că, după unii, idealul vieții contemplative este o tradiție ce datează de la Pitagora, dar autoritatea care ne spune aceasta este un academic târziu, astfel încât s-ar putea ca idealul să nu fie anterior lui Platon, care oferă în treacăt o schiță a unei asemenea vieți în *Theaitetos* 173c-175d și identifică tipul suprem de activitate umană cu contemplarea Binelui (*Republica*, 540a-c) și a Frumosului (*Symposium*, 210b-212a). La Aristotel, tema apare de timpuriu (*Protrepticus*, fr. 6) și capătă cea mai amplă dezvoltare în discuția despre viața contemplativă din *Etica Nicomahică* X, 1177a-1179a. *Theoria* constituie la Aristotel principala activitate a Primului Mișcător (*Metafizica*, 1072b), și la Plotin (vezi *Enneade* VI, 9, 8), dar într-o accepție mult mai largă decât a avut vreodată în vedere Aristotel (vezi *Enneade*, III, 8, 2-7). Pentru Plotin, activitatea (*praxis*) este formă degradată a contemplației dar tradiția neoplatoniciană mai târzie, probabil începând cu Iamblicos (vezi *De mysteriis*, II, 11) tinde să plaseze *theourgia* (= producere de miracole, teurgie) mai presus de *theoria*.

curățit poate vedea slava lui Dumnezeu manifestată în creația Sa”⁸⁸³. Aceasta este interpretarea pe care el o dă trâmbițelor pe care Moise le aude în timpul primului său urcuș pe Muntele Sinai:

„Dar mi se pare că și în alt mod trâmbița cerească se face învățătoare celui ce urcă la cortul nefăcut de mână. Și anume armonia minunilor cerești vestește înțelepciunea ce se arată în fapte și povestește marea slavă a lui Dumnezeu din cele ce se văd, după cum s-a spus: «Cerurile spun slava lui Dumnezeu» (Ps. 18, 2). Iar aceasta se face trâmbiță prin sunetul ei limpede și răsunător, cum zice unul din prooroci: «Trâmbițat-a Dumnezeu din înălțimi». Iar cel curățit și cu auzul inimii ascuțit primind acest sunet, adică cunoștința puterii lui Dumnezeu, născută din contemplarea fapturilor, pătrunde cu înțelepciunea acolo unde este Dumnezeu. Iar acest loc e numit de Sfânta Scriptură «întuneric», ceea ce se tâlcuiește, precum s-a spus, ca necunoscutul și nevăzutul, în care intrând Moise vede acel cort nefăcut de mână, pe care îl arată celor de jos prin asemănarea materială”⁸⁸⁴. Aici sunt exprimate câteva puncte privitoare la natura contemplației în această a doua cale. Menționarea întunericului (γνόφος) ne amintește că, la Sfântul Grigorie cele trei căi nu sunt strict succesive ci se întrepătrund – semnificația contemplației naturale apare numai pe măsură ce trecem dincolo de ea și ne precipităm în întunericul unde este Dumnezeu, și unde contemplația este imposibilă. În acest întuneric însă, adică pe măsură ce ne apropiem de Dumnezeu, începem să deslușim ceea ce Sfântul Pavel numește în *Epistola către Evrei*, „cortul nefăcut de mână”. Descriindu-l pe acesta, aflăm semnificația cea mai profundă a contemplației naturale. Sfântul Grigorie continuă: „Zicem deci, după ce Pavel a dezvăluit în parte taina (Evr. 9, 11) luând ca temei scurta lui tâlcuire, că lui Moise i s-a descoperit mai înainte ca printr-un chip taina despre cortul care cuprinde totul. Cortul acesta este Hristos, puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu, care, nefiind făcut de mână după firea Lui, primește să se plăsmuiască atunci când e de trebuință să fixeze acest cort între (în) noi. Astfel, în oarecare fel, același cort este și nefăcut și făcut, în prima calitate existând de mai înainte ca necreat, iar în a doua primind această alcătuire văzută,

⁸⁸³ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 123.

⁸⁸⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 168-169; PSB 29, p. 75-76.

facându-se creat. Celor ce primesc întocmai taina credinței noastre nu li se va părea poate neclar ceea ce spunem. Căci Unul este în toate, Care era și mai înainte de veacuri, dar care S-a și născut în veacurile cele mai de pe urmă, fără să aibă nevoie să se nască în timp. Căci cum ar avea nevoie de naștere în timp Cel ce există dinainte de timpuri și de veacuri? Dar a primit, pentru noi, care prin lipsă de voință ne-am stricat ființa, să Se facă ca noi ca să aducă iarăși la ființă (la existență) ceea ce ajunsese în afara ființei (existenței). Acesta este Dumnezeu, Unul-Născut, Care cuprinzând în Sine totul Și-a fixat între (în) noi cortul Său”⁸⁸⁵.

Prin aceasta înțelegem că *θεωρία* are drept obiect al ei nu doar rațiunile (*λόγοι*) care stau în spatele lumii create de Dumnezeu, dar și Cuvântul (*Λόγος*) prin Care a fost creată această lume; și nu numai Cuvântul creator, ci Cuvântul întrupat. Obiectul *θεωρία*-ei nu este Dumnezeu așa cum este El Însuși – acest lucru e imposibil întrucât Dumnezeu este incognoscibil în ființa Sa –, ci Dumnezeu așa cum Se manifestă prin energiile Sale divine, prin crearea și mântuirea lumii. În această contemplație suntem însoțiți de îngeri. Jean Daniélou preciza⁸⁸⁶ că această contemplație „are drept obiect realități umane, dar văzute în perspectiva lor cerească. Cunoașterea capătă astfel un sens precis. Nu este nici cunoașterea lui Dumnezeu (*θεολογία*), căci Dumnezeu rămâne inaccesibil; nu mai este nici cunoașterea obișnuită a lucrurilor omenești; e cunoașterea supranaturală a planului lui Dumnezeu (*οἰκονομία*), istoria creaturilor spirituale. Sfera ei proprie este cea a îngerilor”⁸⁸⁷.

Calea norului este calea ce are ca obiectiv depășirea cunoașterii firești, însă această depășire poate fi cugetată doar după ce se epuizează cunoașterea normală. Esența acestei căi este asumarea intelectualității depline, asumare cerută tocmai de efortul necesar depășirii acesteia. În această nouă stare sufletul se va afla într-un continuă ascensiune, care însă nu se va mai realiza sub influența dorinței ca acțiune, ci, în starea de pasivitate proprie viețuirii mistice unde tot ceea ce era biologic prezentat prin tunicile de piele este depășit.

⁸⁸⁵ *Ibidem*, col. 174-177; PSB 29, p. 77.

⁸⁸⁶ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 150.

⁸⁸⁷ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 122-125.

Sufletul este acum legat de Dumnezeu „ca și cu un lanț”, iar progresul perpetuu nu poate fi oprit decât de un singur aspect: păcatul, care, potențial, nu este eliminat rămânând o posibilitate proprie libertății⁸⁸⁸.

Deci, Teofania începe în lumină, prin rugul aprins, iar pe măsură ce Moise înaintează, deci prin calea a doua care este cea a Norului, „sensurile carnalității, ale sensibilității se ocultează spre a putea lăsa cale liberă omului nou, celui spiritual, celui care nu mai percepe realitățile prin simțuri, acestea provenind de la adăugatele tunică de piele”⁸⁸⁹.

Etapă Norului este deci intermediară între Lumină și Tenebre și prezintă două aspecte:

- a. întunecare a vizibilului;
- b. autentică cunoaștere a lui Dumnezeu.

În *De vita Moysis*, între etapa Rugului aprins și cea a Tenebrelor sunt prezentate mai multe niveluri. Traversarea pustiului sub călăuzirea norului „corespunde doar unei părți a căii a doua constând într-o întunecare a vizibilului, a sensibilului, întunecare necesară spre a se spori pregnanța nevizibilului, etapa cunoașterii situându-se între începutul urcușului pe Sinai și intrarea în întunericul Tenebrelor. Acest domeniu, începutul urcușului pe Sinai, până la intrarea în Tenebre, este simultan al vieții mistice și al cunoașterii gnostice. Este o cunoaștere care conduce sufletul, din lumea fenomenală spre lumea nesensibilă. În tenebre cunoașterea lui Dumnezeu este o cunoaștere dincolo de orice fenomenalitate”⁸⁹⁰.

Dar cele desfășurate, fiind legate încă de facultățile noetice, constituie încă o cunoaștere accesibilă sufletului prin rațiune, nefiind zona misticii, ci limita superioară a efortului rațional ascensional, „demersul ultim prin care din fenomenalitate se degajează conștiința puterii creatoare. Obiectul precis al acestei cunoașteri sunt atributele divine, iar nu ființa divină. ... Ne situăm astfel în zona de frontieră dintre a doua și a treia cale, simbolizate prin stâlpul de nor și Tenebre. Stâlpul de nor, în cea de-a doua etapă, cea intelectuală, simbolizează tocmai teologia simbolică, pozitivă, teologie care este cu puțință

⁸⁸⁸ Pr. Dr. Ștefan Florea, *op. cit.*, p. 294-295.

⁸⁸⁹ *Ibidem*, p. 309.

⁸⁹⁰ *Ibidem*, p. 301.

tocmai datorită întunecării simțurilor, umbririi realității fenomenale pe care norul o produce. În această obscuritate a simțurilor, mintea funcționează și abstrage numirile pozitive producând ceea ce se poate numi cunoaștere rațională a lui Dumnezeu. Abia apoi, în tenebre, se va putea vorbi despre întunecarea minții, despre etapa în care și aceasta, dar și orice gând de factură pozitivă ce ar putea fi produs, sunt întunecate”⁸⁹¹.

V.6.8. Întunericul luminos (ὁ λαμπρός γνῶφος) al prezenței ascunse a lui Dumnezeu

În general, tema întunericului este reprezentată în Sfânta Scriptură în principal în sens peiorativ. Simbolizează păcatul, răul, moartea, osânda și este opozabilă simbolisticii luminii, reprezentată prin cunoaștere, credință, bunătate, fericire, mântuire, veșnicie. În simbolistica Noului Testament, întunericul este întrerupt de lumina lui Hristos și de cei care urmează această lumină. În acest sens, întunericul este privit ca negativ și în teologiile creștine timpurii, și anume în *Epistola* lui Barnaba, care vorbește despre calea luminii și calea întunericului, după modelul *Didahiei* sau a *Învățăturii celor douăsprezece Apostoli* în care apar descrise cele două căi: calea vieții și calea morții, apoi cele ale Sfântului Iustin și scriitorului bisericesc Clement Alexandrinul. O concepție pozitivă a întunericului se referă la puține texte evanghelice, care asociază întunericul cu ascunzimea lui Dumnezeu, care este totuși plină de prezență⁸⁹².

Se pare că Sfântul Grigorie introduce temele întunericului și infinității lui Dumnezeu, precum și cea a strădaniei spre Dumnezeu, numai atunci când intră în acțiune aprecierea din perspectivă istorică. Aceste teme vor fi toate prezente în *De vita Moysis*, unde înălțarea sufletului la Dumnezeu este înrădăcinată în istoria mântuirii. Dar figura profetului Moise este prezentă și în alte tratate, cum ar fi în *In inscriptiones Psalmorum*, iar odată cu această figură paradigmatică, sunt introduse celelalte teme, dezvoltate mai târziu: „A îndulcit cu lemn apa amară și de nebăut și a transformat piatra în izvor pentru a-

⁸⁹¹ *Ibidem*, p. 302-303.

⁸⁹² Ivana Noble, *The Apophatic Way in Gregory of Nyssa ...*, p. 332-333.

și potoli setea. A dat hrana pământească pe cea cerească. Cu vederea-i ascuțită în întunericul divin (ὁ Θεῖος γνῶσις), a văzut pe Cel care era invizibil acolo. A purtat veșmântul preoției într-un mod lăudabil. A primit tablele făcute de Dumnezeu și le-a inscripționat din nou după ce au fost sfărâmate. Purta pe fața-i dovada puterii divine care îi fusese relevată, iar prin strălucirea de pe fața sa, precum razele soarelui, respingea ochii celor nemeritorii care îl întâlneau”⁸⁹³.

Cea de-a treia cale – a întunericului divin – este considerată cea mai înaltă în urcușul mistic al sufletului, sau etapa în care sufletul găsește o unire (ἁνάκρασις) cu Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa definește deci ultima fază a unirii cu Dumnezeu prin întunericul dumnezeiesc. Această dorință de unire este tocmai principiul intrării sufletului în întuneric. E o dorință după ceea ce este imposibil – „o unire cu Dumnezeu Cel cu neputință de cunoscut hrănită de ceea ce există – o unire cu Dumnezeu în suflet”⁸⁹⁴. În această etapă, sufletul progresează prin toate aceste stadii (de care am vorbit mai înainte – n. n.) și urcă, și pe măsură ce abandonează tot ce poate natura umană să obțină, pătrunde în încăperea tainică a cunoașterii divine, iar aici este înconjurat în toate părțile de întunericul divin. Acum, lasă în exterior toate care pot fi percepute cu simțul sau cu rațiunea și singurul lucru care îi rămâne pentru contemplare este invizibilul și incomprehensibilul. Și aici este Dumnezeu⁸⁹⁵.

Dincolo de calea norilor, sufletul s-a curățat de *depozitele sale corozive* și a devenit o oglindă reflectând perfecțiunea divină. Sufletul se animă de Bine și se combină cu El, găzduind astfel Divinitatea în el. Și totuși, Dumnezeu rămâne *neposedat*. Calea întunericului este un mod de a exprima transcendența și incomprehensibilitatea lui Dumnezeu și, în același timp, închiderea sa în fața sufletului. Aceasta implică un progres perpetuu al sufletului, pe măsură ce acesta este atras tot mai adânc în experimentarea prezenței Sale⁸⁹⁶.

Urcușul mistic este un rezultat al năzuinței sufletului după Dumnezeu așa cum este El în El Însuși. Iubirea sufletului pentru Dumnezeu nu poate fi de nimic altceva satisfăcută decât de

⁸⁹³ *In inscriptiones Psalmorum*, GNO, I.54.

⁸⁹⁴ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 136.

⁸⁹⁵ *In Canticum canticorum*, XI, P. G. XLIV, col. 1000-1001.

⁸⁹⁶ Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 231.

Dumnezeu, și sufletul intră în întunericul divin pe măsură ce părăsește orice alt sprijin decât Dumnezeu și-L caută numai pe El. Pentru Sfinții Părinți o astfel de iubire curată e posibilă numai atunci când sufletul a renunțat la păcat și s-a eliberat de atracția lui, oferindu-se numai lui Dumnezeu. În întunericul divin intră o iubire purificată, *curățită*. Așa cum am văzut deja în capitolele anterioare, pentru Sfântul Grigorie, sufletul începe urcușul mistic într-un fel de întuneric, un întuneric al ignoranței și al păcatului, dar pe măsură ce răspunde lui Dumnezeu simte o luminare. Intrarea în întunericul divin este deci o etapă ulterioară celei a curățirii de păcat⁸⁹⁷.

„Indivizibil”, „incomprehensibil”, „inaccesibil”, „necunoscut”, „nevăzut”⁸⁹⁸: acestea sunt adjectivele pe care le utilizează Sfântul Grigorie pentru a descrie realitatea căutată. Este necesar să se renunțe la toate concepțiile și ideile despre Dumnezeu ca „înțelegeri aproximative” și „ghiciri”⁸⁹⁹; să se recunoască faptul că există un singur lucru care „poate fi cunoscut despre Dumnezeu, și anume, că niciunul dintre acele lucruri cunoscute de comprehensiunea umană nu Îi poate fi atribuit”⁹⁰⁰; trebuie să se accepte că „toate numele au fost la fel de departe de o descriere adecvată”⁹⁰¹. Numai atunci, putem fi inițiați în tainele lui Dumnezeu, „care Și-a făcut din întuneric ascunzătoare”⁹⁰².

Întunericul are mai întâi un context scriptural. Versetul din cartea biblică Ieșirea 20, 21: „Moise s-a apropiat de întunericul unde era Dumnezeu” este de fapt miezul misticii întunericului, atât în *Viața lui Moise* a lui Filon de Alexandria, în cea a Sfântului Grigorie de Nyssa și în *Teologia mistică* a Sfântului Dionisie Areopagitul. Pe culmea muntelui Sinai nu mai există sunet de trâmbiță sau fulgere, ci un nor întunecat în care Moise „intră” pentru a-l întâlni pe Dumnezeu. Acest „întuneric” are un dublu sens și anume: subiectiv și obiectiv: întuneric al privirii care orbește, deoarece în miezul experienței mistice se află „legarea simțurilor”, și întreruperea oricăror legături cu

⁸⁹⁷ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 241, 242, 243.

⁸⁹⁸ De vita Moysis, GNO, 2.161-169.

⁸⁹⁹ *Ibidem*, 2.165,96.

⁹⁰⁰ *Ibidem*, 2.166,96.

⁹⁰¹ *Ibidem*, 2.176,99.

⁹⁰² *Ibidem*, 2.164,95; vezi și Gladys Winifred Neufeld, *Becoming divine: authentic human being ...*, p. 77.

lumea obiectelor exterioare, dar și un Întuneric al Dumnezeirii Însăși, care nu se lasă văzută. Sfântul Grigorie de Nyssa definește „întunericul dumnezeiesc” care exprimă transcendența divină printr-o cascadă de atribute „negative”: Dumnezeu este de neînțeles, nevăzut, de neatins etc. „Dumnezeu este cu «neputință de definit», spre deosebire de ceea ce gândea ereticul Eunomie, care-L definea pe Dumnezeu prin trăsătura de a fi «necreat»; se poate spune că *teologia negativă* a Părinților Capadocieni este îndreptată «împotriva lui Eunomie»”⁹⁰³. Sfântul Grigorie a fost deseori creditat cu descoperirea teologiei mistice sau, mai curând, cu percepția că întunericul este un *simbol* adecvat sub care poate fi discutat Dumnezeu. Sfântul Grigorie nu a fost primul care să confere fragmentului 33, 23 din Ieșire: „Nu-Mi vei vedea fața”, un sens apofatic. Filon ajunsese la aceeași concluzie în tratatul său, *Despre posteritate și exilul lui Cain*. Dar se pare că Sfântul Grigorie a fost primul scriitor creștin care a punctat acest important aspect, parțial sub presiunea exercitată de controversa eunomiană⁹⁰⁴.

Teofania celei de-a treia etape – întunericul divin – s-a manifestat în conexiune cu dăruirea Legii. Conform textului, „Moise pătrunse în întunericul unde era Dumnezeu”. (Ieș. 20, 21). Prima viziune a fost una a luminii și aceasta este una a întunericului, ceea ce nu reprezintă deloc o contradicție. Cu cât mintea progresează în contemplarea realității, cu atât vede mai mult din ceea ce este necontemplat în natura divină⁹⁰⁵. Mintea lasă în urmă experiența simțurilor și ceea ce crede inteligența că vede. Și ajunge la înțelegerea faptului că Dumnezeu este invizibil și incomprehensibil. Aceasta este adevărata cunoaștere de Dumnezeu, „vederea care constă în lipsa de vedere”⁹⁰⁶. Lângă tufișul arzător, Moise învățase că Dumnezeu este singura existență adevărată. Acum, el învață că știința esenței divine este de neobținut. Prin urmare, „vederea lui Dumnezeu” îl ajută să înțeleagă că ce este divin este „dincolo de orice cunoaștere și înțelegere”⁹⁰⁷. Astfel, Sfântul Grigorie vorbește de „întunericul luminos”⁹⁰⁸.

⁹⁰³ Ysabel de Andia, „Nu vorbesc niciodată despre experiența mea mistică ...”, p. 184.

⁹⁰⁴ Anthony Meredith S. J., *Gregory of Nyssa ...*, p. 100.

⁹⁰⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 376D.

⁹⁰⁶ *Ibidem*, col. 377A.

⁹⁰⁷ *Ibidem*, col. 377B.

⁹⁰⁸ *Ibidem*, col. 377A.

Sfântul Grigorie se îndepărtează de perspectiva optimistă a cunoașterii lui Dumnezeu de către suflet, preferând în schimb teologia negativă a dorinței perpetue. Experiența lui Dumnezeu a sufletului este, prin urmare, nu una a luminii, implicând viziunea/contemplarea (θεωρία), ci a întunericului. Acesta este motivul pentru care, potrivit Sfântului Grigorie, sufletul nu experiază nici o înțelegere. Ci, mai curând, sufletul pătrunde în „întunericul luminos” (ὁ λαμπρός γνόςφος).

Tema aceasta a întunericului divin (ὁ Θεῖος γνόςφος) sau a întunericului luminos (ὁ λαμπρός γνόςφος) sau supra-luminos se leagă de o tradiție anterioară ce urcă la Filon din Alexandria, care interpretează întunericul de pe Sinai, afirmând incognoscibilitatea și transcendența absolută a ființei divine. Sfântul Grigorie rămâne primul care dezvoltă o teologie a γνόςφος-ului divin, moștenită apoi de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. În ceea ce-l privește pe acesta din urmă, în Scrisoarea a V-a (1073A) către Dorotei, el identifică Întunericul din Ieșire cu „lumina neapropiată” din I Tim. 6, 16, ceea ce îi permite să accepte afirmația ioaneică: „Dumnezeu este Lumină” (In. 1, 5). Dumnezeu este Lumină, desigur, dar „această lumină este neapropiată și inaccesibilitatea ei este în așa fel, încât e percepută de om ca un Întuneric. Dumnezeu este întuneric prin exces de lumină, El Care este izvorul a toată lumina și dincolo de orice lumină”⁹⁰⁹. Sfântul Dionisie Areopagitul menționează că „în acest întuneric supra-luminos dorim ca să ajungem și să vedem și să cunoaștem, prin nevedere și neștiință ceea ce-i mai presus de vedere și de cunoștință, neputând fi văzut, nici cunoscut. Căci aceasta este a vedea și cunoaște cu adevărat; și a lauda în mod mai presus de ființă pe Cel mai presus de ființă, prin înlăturarea tuturor celor ce sunt. E așa cum cei ce fac o statuie naturală, înlăturând toate acoperămintele adause vederii curate a celui ascuns, descoperă, prin depărtarea aceasta, ceea ce e ascuns în el însuși. Dar trebuie, cum socotesc, să laudăm negațiile, contrar afirmațiilor. (...) negăm toate, ca să cunoaștem în mod descoperit acea necunoștință care e acoperită de toate cele cunoscute

⁹⁰⁹ Ysabel de Andia, „Nu vorbesc niciodată despre experiența mea mistică ...”, p. 184-185.

în cele existente și să vedem acel întuneric mai presus de ființă, care e acoperit de toată lumina din cele existente”⁹¹⁰.

Luând experiența lui Moise ca model pentru călătoria minții (voûς) către Dumnezeu, Sfântul Grigorie continuă o tradiție exegetică deja constituită. Ceea ce urmează este o înălțare apofatică, începând cu limbajul renunțării (ἀπαίρεσις) și culminând cu oximoroane. Min-tea renunță la tot ceea ce înțelege și continuă să meargă tot mai în adâncime până pătrunde incomprehensibilul și acolo îl vede pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie lansează declarația paradoxală că „aceasta este vederea fără de vedere” și aseamănă înălțarea minții cu cea a evanghelistului Ioan, care a pătruns în întunericul luminos și a spus: „Nimeni n-a văzut vreodată pe Dumnezeu” (In. 1, 18), acceptând, prin această negație (ἀπόφασις) că această cunoaștere a esenței divine este intangibilă...”⁹¹¹. Acest pasaj este tipic pentru tratarea de către Sfântul Grigorie a întunericului divin. Utilizând Evanghelia ca punct de plecare, el conferă întunericului sarcina epistemologică de a salvagarda incomprehensibilitatea lui Dumnezeu, în același timp evidențiind o întâlnire intimă cu Dumnezeu dincolo de ceea ce poate înțelege rațiunea discursivă. Întunericul gregorian marchează apogeul călătoriei minții către Dumnezeu, exprimat în metafore care încep în lumină și sfârșesc în întuneric⁹¹².

Urcușul pe Sinai către întunericul divin e preferabil primei întâlniri a lui Moise cu Dumnezeu în rugul nears, simbol al energiilor divine. Întunericul divin este acel întuneric în care nu-și mai au rostul ochii, „de unde pregnantă relevanță a refuzului de a mai utiliza termenii din zona intelectului. Ceea ce preia aici rolul luminii așa cum era acesta gândit în fiziologia vederii, este harul. Harul face sesizabilă prezența inefabilă din suflet”⁹¹³. Această viață a harului este esențial „o curgere (ἀπόρροια), o participare (μετουσία, κοινωνία) la viața lui Hristos, fiind ce Sfântul Grigorie numește «transformare» a sufletului în Hristos”⁹¹⁴.

⁹¹⁰ Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Teologia Mistică*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, în *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996, p. 248.

⁹¹¹ GNO, VII.1.87, 7-13.

⁹¹² Martin Laird, „Darkness”, în *BDGN*, p. 204.

⁹¹³ Pr. Dr. Ștefan Florea, *op. cit.*, p. 316.

⁹¹⁴ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 267.

Moise intră în întunericul în care se află Dumnezeu și cu cât se apropie mai mult de vedere, cu atât mai mult vede că natura divină este nevăzută. Este subliniat și sensul adevărat al întunericului divin, ca fiind transcendența absolută a lui Dumnezeu în ființa Sa. De aceea evanghelistul Ioan, care a pătruns în acest întuneric luminos (ἐν τῷ λαμπρῷ γνόφῳ) zice că „pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată” (In. 1, 18)⁹¹⁵. Transcendența naturii divine este afirmată nu numai în lucrarea *De vita Moysis*, ci și în omilia a VII-a din *In Ecclesiasten*, în omilia a XI-a din *In Canticum canticorum*, precum și în scrierea *Contra Eunomium*⁹¹⁶. „Dar ce înseamnă intrarea lui Moise în întuneric și vederea lui Dumnezeu în acesta? Ceea ce istorisește acum pare oarecum contrar primei arătări a lui Dumnezeu. Căci atunci, Dumnezeu s-a arătat în lumină (διὰ φωτός), iar acum, în întuneric. Dar nici acest lucru nu-l socotesc abătându-se din șirul celor tâlcuite de noi după înțelesul lor mai înalt. Căci Cuvântul ne învață prin acestea că, cunoașterea dreptei credințe se arată prima dată în lumină celor ce o primesc. Pentru că ceea ce cugetă contrar dreptei credințe este întuneric; iar alungarea întunericului se face prin împărtășirea de lumină. Pe de altă parte, credința, atunci nu este o compensare pentru un «defect al vizibilității», ci mai curând un mod de a răspunde la un exces sau surplus care ne năucește așa încât ne adâncește într-un «întuneric luminos».

Dar mintea înaintând și, printr-o luare aminte din ce în ce mai mare și mai desăvârșită, ajungând la înțelegerea adevăratei cunoașteri, cu cât se apropie mai mult de vedere (contemplan), cu atât vede mai mult că firea dumnezeiască este de nevăzut (de necontemplant, de neînțeles). Părăsind deci tot ce se vede, nu numai cât le cuprinde cu simțurile, cât și pe cele cât socotește mintea că le vede (le înțelege), înaintează mereu spre cele dinăuntru până ce, străbătând prin multa străduință de a înțelege, la ceea ce este de nevăzut și de neînțeles, acolo vede pe Dumnezeu. Că în aceasta constă adevărata cunoaștere a Celui căutat: că a-L cunoaște stă chiar în faptul de a nu-L cunoaște⁹¹⁷.

⁹¹⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise ...*, p. 73.

⁹¹⁶ Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 86.

⁹¹⁷ Părinte Profesor Dumitru Stăniloae, bun cunoscător al operei Sfântului Grigorie și al bogăției de sensuri, înțelesuri și interpretări ale acesteia, referindu-se la acest text, scrie: „Socrate spuse: *știu că nu știu nimic*. Sfântul Grigorie nu afirmă că nu știe nimic, ci

Pentru că Cel căutat e mai presus de orice cunoaștere, înconjurat din toate părțile de necuprinsul Lui, ca de întuneric. De aceea, zice și înțeleptul Ioan, ajuns în acest întuneric strălucitor, că «pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată» (In 1, 18). Căci cunoașterea ființei dumnezeiești rămâne neapropiată nu numai oamenilor, ci și întregii firi gândite cu mintea (inteligibile)”⁹¹⁸. Sfântul Grigorie numește deci întunericul în care a intrat Moise pe Sinai „supra-luminos” sau „întuneric luminos” (λαμπρός γνόφος). El folosește astfel paradoxul și vorbește despre întunericul strălucitor, supra-luminos. Dumnezeu nu este acoperit de un întuneric, pur și simplu, ci întunericul e „strălucitor”, în sensul că el ne dă cunoștința sigură a lui Dumnezeu ca fiind neînțeles, ca necuprins. Nu întâlnim un simplu gol sau un vid, ci trăim necuprinderea lui Dumnezeu, care este mai presus de orice înțelegere. Trăirea Lui nu e una cu trăirea oricărei lipse de existență, ci cu trăirea a ceva mai presus, mai mult, a ceva prea abundent, a unui preaplin, mai covârșitor decât existența cunoscută de noi; „este un exces orbitor al luminii divine. Întunericul de pe Sinai este însă și o uitare a celor de jos, a celor ce se văd”⁹¹⁹. Întunericul ultimei trepte

că chiar în a nu ști se află o cunoaștere. Pentru el, a ști sau a cunoaște are înțelesul de a defini ceva. Dumnezeu nu poate fi cunoscut în acest înțeles. Dar e cunoscut în înțelesul că nu poate fi definit. Cunoașterea în înțelesul de definit se referă numai la fapăturile ce pot fi definite. Planul cunoștilului, în acest înțeles, coincide cu planul definibilului, deci al mărginitului, sau al creatului. Dumnezeu e mai presus de cunoaștere în acest înțeles, dar în altfel știm de El; adică, știm de El într-un mod superior cunoașterii în înțelesul obișnuit, în înțelesul în care se aplică fapturilor. De altfel, nici fapăturile nu le putem defini complet, ci numai în parte. De aceea, există un progres în cunoașterea lor ca definire tot mai bogată, dar niciodată terminată. Din Dumnezeu, însă nu putem defini nimic. De aceea nici nu putem înainta în acest fel de cunoaștere a Lui, ca să-L definim în mod exact tot mai mult. Nimic din ce spunem despre El nu are caracterul unei definiri exacte și, cu cât înaintăm în cunoașterea Lui adevărată, înaintăm în cunoașterea că nu-L putem defini. Înaintarea în cunoașterea Lui înseamnă înaintarea în necunoașterea Lui în înțelesul de definire, sau în cunoașterea continuu progresată a neputinței de a-L defini, sau a infinității Lui mai presus de cunoaștere în sens de definire. Faptul că, după Sfântul Grigorie, există un progres în a cunoaște că Dumnezeu e mai presus de cunoaștere este o dovadă că această cunoaștere a necunoașterii, nu e una cu teologia negativă intelectuală, în care nu e nici un progres”. (notă explicativă nr. 48, în PSB, vol. 29, p. 73).

⁹¹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 162, 164; PSB, vol. 29, p. 72-73.

⁹¹⁹ Pr. Prof. Dr. Stăniloae, notă explicativă nr. 49, în PSB, vol. 29, p. 73.

este asociat cu contemplarea mistelor, „vedere a nevăzutului”, unde nu poate fi vorba de o obscuritate absolută, ci este o radicală invizibilitate unde organul văzului este de fapt „ochii cei noi”, ochii duhovnicești⁹²⁰. Acest întuneric îi dă lui Moise niște învățături despre Dumnezeu, și anume, cele zece porunci primite pe Muntele Sinai, ceea ce înseamnă că întunericul era, așadar, plin de prezența lui Dumnezeu. Unele învățături pe care le primește Moise în întunericul de pe Sinai, se referă la Dumnezeu, iar altele la viața virtuoasă. Esența învățăturii despre Dumnezeu, „coincide cu experiența că Dumnezeu, aflându-Se în întuneric, nu poate fi prins de nicio asemănare, că e indefinibil, ca Cel infinit”⁹²¹. De asemenea, El nu poate fi prins de nicio margine sau vreo imagine, căci „cunoașterea ființei dumnezeiești rămâne neapropiată nu numai oamenilor, ci și întregii firi gândite cu mintea (inteligibile)”⁹²² și e propriu firii lui Dumnezeu să fie mai presus de orice cunoaștere și înțelegere.

Întunericul solicită până și abandonarea oricărei idei conceptuale, deci însăși mintea este depășită în spațiul întunericului divin, căci „Dumnezeu depășește, transcendent fiind, orice reprezentare mentală, oricât de pioasă sau de pozitivă ar fi aceasta, de aici rolul esențialmente mistic al depășirii”⁹²³. Este transcendența absolută a lui Dumnezeu față de întreaga natură și de orice posibilitate a inteligenței, la acest nivel Dumnezeu fiind Cel învăluit de incomprehensibilitate ca de un întuneric. Dar acest întuneric divin fiind un întuneric luminos, este o absolută realitate pozitivă pe care „omul natural nu o poate cunoaște deoarece ochii săi nu sunt făcuți pentru ea, dar în care Dumnezeu îl poate introduce într-un mod tainic”⁹²⁴. Se produce deschiderea unei stări cu totul noi, și anume aceea a cunoașterii prin necunoaștere. Căutarea pe acest nivel se desfășoară după ce se produce epuizarea facultăților intelectuale firești. Aici începe autentică cunoaștere de tip mistic, în ceea ce se va numi „noaptea spiritului”⁹²⁵.

⁹²⁰ Pr. Dr. Ștefan Florea, *op. cit.*, p. 307.

⁹²¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, notă explicativă nr. 51, 51b, 52 în PSB, vol. 29, p. 74-75.

⁹²² Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise ...*, p. 72-73 sq.

⁹²³ Pr. Dr. Ștefan Florea, *op. cit.*, p. 307-308.

⁹²⁴ Jean Danielou, *Platonisme ...*, p. 194.

⁹²⁵ Pr. Dr. Ștefan Florea, *op. cit.*, p. 308-309.

Legea dată lui Moise i-a confirmat prin cuvânt experiența din întuneric, pentru că interzice realizarea unei imagini a Divinității, materială sau intelectuală. Cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă să recunoști că „niciunul dintre lucrurile cunoscute de cunoașterea umană nu trebuie atribuit Lui”⁹²⁶. Deși esența lui Dumnezeu este inaccesibilă, Sfântul Grigorie continuă prin a descrie faptul că Dumnezeu se manifestă prin acțiunile sau lucrările Lui în lume. Tema progresului perpetuu este mai explicit introdusă în legătură cu această teofanie – împreună cu ideea următorului exemplu al lui Moise: care persoană îl va urma pe el, cel care-și croiește drum prin astfel de locuri și-și ridică mintea spre astfel de înălțimi, pe el, care, de parcă ar trece de la un pisc la altul, se înalță din ce în ce mai mult prin ascensiunea sa pe înălțimi? În primul rând, lasă în urmă poalele muntelui și se separă de toți cei prea slabi pentru această ascensiune. Apoi, aude sunetele trompetelor pe măsură ce se înalță în ascensiunea sa. După care, el intră în sanctuarul interior al cunoașterii divine. Și el nu rămâne aici, ci își continuă drumul spre tabernacolul nefăcut de mâinile omului⁹²⁷.

Așa cum am mai amintit în treacăt, sfântul episcop nyssean face distincția între întunericul dinainte de cunoașterea cea dintâi a lui Dumnezeu și întunericul în care intră după înaintarea în lumina cunoașterii Lui, arătată în rugul aprins și în stâlpul de foc, și de aceea folosește pentru întunericul de la început termenul de „bezna”, iar pentru cel superior cunoașterii termenul de „tenebre”. Acest întuneric de dincolo de lumină nu înseamnă, așa cum am precizat deja mai sus, o lipsă a cunoaștinței, ci o înaintare perpetuă în această cunoaștere. Întunericul în care a intrat Moise nu e un gol, ci e încărcat de prezența lui Dumnezeu, căci Moise *aude* învățătura poruncilor pe care le primește, și *vede* cortul nefăcut de mână. El ajunge – după exprimarea Sfântului Grigorie în omilia al IX-a din *In Canticum canticorum* – în lăuntrul ascunsurilor cunoaștinței de Dumnezeu (ἐντός τῶν ἀδύτων τῆς θεογνωσίας)⁹²⁸.

Cu cât Dumnezeu este mai prezent, cu atât este El mai misterios, mai ascuns, mai tainic, mai puțin *accesibil*. „Întunericul strălucitor”

⁹²⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 377C.

⁹²⁷ *Ibidem*, col. 377CD.

⁹²⁸ P. G. XLIV, col. 1000CD.

este doar un mod de a-I exprima apropierea deopotrivă reală și insesizabilă. „A-L găsi pe Dumnezeu înseamnă a-L căuta, neîncetat ... Îl vezi pe Dumnezeu atunci când ești nesfârșit dornic de El”⁹²⁹. Dumnezeu este Cel veșnic cercetat⁹³⁰, El rămânând „ascuns în plină epifanie”⁹³¹.

Moise vede „Cortul de sus”. Dacă a văzut cortul, înseamnă că era lumină sau în lumină. Cunoașterea nu e în întuneric, ci în lumina taborică, lumina dumnezeiască. Întunericul în sine, atât la Sfântul Grigorie, cât și la Sfântul Dionisie, nu e γνῶσις ce se opune luminii, ci descoperă adevăr. Dar ființa divină nu se poate descoperi omului. Pe măsură ce înaintăm spre tainele divine ne umplem de tot mai multă cunoaștere, de cunoașterea că ființa divină e mai presus de orice cunoaștere și vedere, Dumnezeu fiind cunoscut numai în a nu fi înțeles ce este. Căci dacă ființa nu ar fi transcendentă cunoașterii, veșnic ineputabilă în manifestările ei de lumină, curând mișcarea de cunoaștere s-ar termina, ca și progresul în bine. Întunericul luminos „exprimă un fapt doar pozitiv dogmatic: acela al transcendenței absolute a naturii divine. Întunericul nu se opune luminii, căci e un «întuneric supra-luminos». Astfel înțeles, nu e decât excesul orbitor de lumină divină. Moise nu se oprește în întuneric, ci urcă chiar în «cortul imaterial», iar acesta este Hristos. Fiecare etapă spirituală e o creștere în unirea cu Hristos. Peste tot, progresul duhovnicesc se face prin Hristos și în Hristos, și nu dincolo de Hristos. Din moment ce Dumnezeu nu are limite, sufletul nu poate epuiza niciodată bogăția lui Dumnezeu. Mai mult, pentru că sufletul iubește ce este bun, iar Dumnezeu este Binele, sufletului nu-i lipsește niciodată dorința de a spori în bucuria sa de Dumnezeu. Este ideea unei creșteri continue în Hristos, care va fi dezvoltată mai târziu de Sfântul Nicolae Cabasila. Dacă ființa divină nu ar fi transcendentă cunoașterii, veșnic ineputabilă în manifestările ei de lumină, curând mișcarea de cunoaștere s-ar termina, ca și progresul în bine”⁹³². Cel căutat, adică Dumnezeu, în concepția Sfântul Grigorie, e mai presus de orice cunoaștere, înconjurat din toate părțile de necuprinsul Lui, ca de întuneric. De aceea,

⁹²⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Macrinia*, P. G. XLIV, col. 1269.

⁹³⁰ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 920C.

⁹³¹ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu ...*, p. 48.

⁹³² Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 88.

zice și înțeleptul Ioan, ajuns în acest întuneric strălucitor, că „pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată”. (In. 1, 18).

Deși s-ar părea că pătrunderea în întuneric este în contradicție cu primirea luminii lui Dumnezeu și participarea la aceasta, în realitate, reprezintă un progres, deplasarea dincolo de simplul adevăr cum că rațiunea furnizează o surprindere mai proximă a realității incognoscibilității divine a lui Dumnezeu. Dumnezeu personal devine „cunoscut” prin experiența comuniunii intime. „Lăsând în urmă tot ceea ce se observă, nu numai ceea ce înțeleg simțurile, dar și ceea ce crede inteligența că vede, (mintea) continuă să pătrundă din ce în ce mai adânc până când, prin dorul pentru înțelegere, capătă acces la invizibil și incomprehensibil, și aici Îl vede pe Dumnezeu. Aceasta este adevărata cunoaștere a ceea ce se caută; aceasta este vederea care constă în ne-vedere, pentru că aceea ce se caută transcende toată cunoașterea, fiind separată pe toate părțile de incomprehensibilitate ca de un tip de ... întuneric luminos”⁹³³. Citatul ilustrează progresul înălțării în traiectoria sa prin cele trei stadii: primul, cunoașterea lui Dumnezeu care ne vine din ceea ce înțeleg simțurile – observarea lumii materiale create; al doilea, περίνοια sau cunoașterea dependentă de inteligența umană și conjectură; al treilea, θεωρία, contemplare care se debarasează atât de senzație, cât și de inteligența obișnuită, deplăsându-se prin dor profund. Pătrunde în sinele fiecăruia printr-o mișcare care aduce sinele în afara sa; și al patrulea, θεολογία, cunoașterea intimă care vine din pătrunderea delicată în „sanctuarul intim” și descoperirea acolo a atingerii lui Dumnezeu care face ca întunericul să radieze⁹³⁴. Concluzia Sfântului Grigorie este că vederea lui Dumnezeu în întuneric este cel mai bine descrisă ca o întoarcere ontologică și continuă spre persoana lui Hristos cu dorință iubitoare, cu deschiderea spre comuniunea intimă cu El. Este o umplere continuă față în față a ochilor ființei umane cu Cealaltă Persoană, pentru a deveni precum Cel adorat. Aceasta reprezintă procesul prin care „imaginea” sau „chipul” își găsește sursa și devine autentică⁹³⁵.

⁹³³ *De vita Moysis*, GNO, 2.163,95.

⁹³⁴ *Ibidem*, 2.167.96 și 163 n. 51; 193-195.177; la Gladys Winifred Neufeld, *Becoming divine: authentic human being ...*, p. 76.

⁹³⁵ Gladys Winifred Neufeld, *op. cit.*, p. 81.

Misterul întunericului divin unde i s-a îngăduit lui Moise să-l vadă pe Dumnezeu devine o imagine a Incognoscibilului Ce se revelează omului. Sfântul Grigorie de Nyssa pune astfel problema doctrinală a cunoașterii lui Dumnezeu: este un paradox, o antinomie exprimată de imaginea „negurii luminoase”. „Incognoscibilul se face cunoscut rămânând în întregime necunoscut și incognoscibilitatea lui este mai clară pentru acela care îl vede”⁹³⁶.

În lucrarea sa principală asupra apofatismului, *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie de Nyssa scrie că, dacă cineva cere o explicație, o parafrază conceptuală și o expunere a naturii divine, noi nu vom nega că nu înțelegem nimic dintr-o astfel de știință. Numai aceasta mărturisim, că, corespunzător naturii sale, nu este posibil de a atinge nelimitatul prin gândirea compusă în cuvinte⁹³⁷. În *amplasarea* lui Dumnezeu dincolo de cunoaștere, dar tangibil ca prezență în întunericul desăvârșit, Sfântul Grigorie se autodefineste ca prototip pentru întreaga teologie apofatică. Pentru Sfântul Părinte, aceasta nu este doar o *via negativa*, un mod de a argumenta prin negație. Negația devine o modalitate superioară rațiunii, astfel situându-l pe Dumnezeu dincolo de cunoașterea noastră, dar apropiat atingerii noastre. În acest mod, pentru a ne aminti de citatul din Sfântul Dionisie, întunericul poate deveni „luminos”, „strălucitor”, „un loc în care vederea este obținută prin nevedere, cunoașterea prin lipsa cunoașterii”⁹³⁸.

Pe măsură ce ne apropiem de Dumnezeu, în întuneric poate fi regăsit adevărul care ne luminează cu raze de lumină. Deși Moise a fost înălțat prin această experiență înălțătoare precum vederea rugului aprins, a rămas nesatisfăcut în dorința sa de mai mult. Răspunsul sufletului la taina lui Dumnezeu este o năzuință neostoită de a experimenta mai profund acea taină. Epectaza sau progresul perpetuu spre Dumnezeu este astfel alimentată de dorința nesatisfăcută.

Deci, întunericul nu slujește doar la salvagardarea incomprehensibilității esenței divine, ci indică și o întâlnire și o uniune cu Dumnezeu de o considerabilă profunzime. Ca și Moise, mireasa pătrunde în întuneric, unde este îmbrățișată de o noapte divină în care

⁹³⁶ John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă ...*, p. 46-47.

⁹³⁷ *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 297 sq. et passim.

⁹³⁸ Bruce D. Griffith, „Yearning: Gregory of Nyssa and the Vision of God” ..., p. 282.

Mirele se apropie, dar nu se arată. Sfântul Grigorie vede în acestea o importantă indicație asupra naturii experienței spirituale. Deși Divinitatea nu poate fi înțeleasă, Mirele „acordă sufletului o percepție a prezenței sale, deși o înțelegere totală nu este posibilă, din moment ce natura sa invizibilă rămâne ascunsă”⁹³⁹. Pentru Sfântul Grigorie, întunericul divin implică simultan două aspecte: incomprehensibilitatea esenței lui Dumnezeu și intimitatea prezenței lui Dumnezeu lângă sufletul îmbrățișat de ceea ce nu poate înțelege. Un aspect interesant, Sfântul Părinte Capadocian pare a sugera că, în această noapte divină, Dumnezeu poate fi înțeles prin credință⁹⁴⁰.

În concluzie, putem menționa faptul că întreaga teologie mistică – care este inseparabilă de apofatism – se încheie cu această aserțiune: Dumnezeu este dincolo de afirmație ca și de negație. Dacă îl gândim pe acest „dincolo” ca pe un dincolo de tot ceea ce este, dar și de tot ceea ce se poate spune despre ființă și de tot ceea ce se poate nega în ceea ce privește ființa, atunci însăși teologia negativă trebuie depășită, ea fiind tot un *logos*, un discurs, pe când teologia mistică este de ordinul Inefabilului. Acest „dincolo de cuvânt”, fie cuvânt negativ, fie pozitiv este tăcerea, de aceea Sfântul Dionisie îl numește Întuneric, „Întunericul prea-luminos al tăcerii”⁹⁴¹. Taina dumnezeiască este în același timp Întuneric și tăcere.

V.6.9. Moise pătrunde în întunericul divin (ὁ Θεῖος γνόφος), dar devine luminos

Poate că textele pe care unii cercetători ai operei ilustrului Capadocian le propun ca fiind deosebit de ilustrative pentru mistica gregoriană a întunericului (și ne gândim în principal la *De vita Moysis*, II, 162; *In Canticum canticorum*, VI și XIII) au fost supraestimate și nu au fost satisfăcător contextualizate și interpretate în lumina structurii generale a gândirii sale. Păstrând în memorie faptul că întunericul lui Dumnezeu este, pentru Sfântul Grigorie, „un întuneric luminos” (λάμπρος⁹⁴² γνόφος), poate textul mai puțin citat referitor la

⁹³⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, GNO VI.324.8-12.

⁹⁴⁰ *Ibidem*, GNO VI.183.

⁹⁴¹ *Teologia mistică*, P. G. III, col. 997B.

⁹⁴² Λάμπρος înseamnă și splendid, strălucitor, slăvit, mărit, luminos, radios etc.

întuneric din *In Canticum canticorum*, XII este mai reprezentativ pentru poziția sa.

Dumnezeu îi vorbește lui Moise „față către față”, așa cum cineva ar vorbi cu un prieten (Ieș. 33, 11; Deut. 34, 10). Este o întâlnire personală cu un Dumnezeu personal, chiar dacă pe Muntele Sinai El este învăluit în mister și întuneric. Fața lui Moise strălucește datorită strălucirii feței Domnului (Ieș. 34, 29), căci fața Lui este luminoasă. „Fie ca fața Ta să strălucească asupra noastră, Doamne”. (Num. 6, 25), iar în Psalmi se vorbește despre „lumina feței lui Dumnezeu”⁹⁴³.

În decursul comentării *Cântării Cântărilor* 5, 6, Sfântul Grigorie prezintă un catalog al înălțărilor lui Moise pentru a ilustra creșterea neîncetată a lui⁹⁴⁴. La sfârșitul acestui catalog, autorul spune că Moise a pătruns în nor și apoi în întunericul unde se găsea Dumnezeu. Dar Sfântul Grigorie nu se oprește aici, cum a făcut-o în *De vita Moysis*, II, 162, și în *In Canticum canticorum*, XI, când, în mijlocul unei înălțări apofatice, epistemologice, Sfântul Grigorie evidențiază modelul întunericului divin. Aici, în *In Canticum canticorum*, XII, Sfântul Grigorie adaugă că Moise devine ca un soare și nu poate fi abordat de cei care se apropie de el, din cauza luminii care radiază de pe fața sa⁹⁴⁵. Această transformare în lumină apare cât timp Moise se găsește încă în întuneric. În mod evident, lumina nu este subordonată întunericului, așa cum, pentru Sfântul Grigorie, nici virtutea nu este subordonată cunoașterii, nici dacă această cunoaștere este o necunoaștere. Moise pătrunde în întunericul unde sălășluiește Dumnezeu, dar devine luminos; pătrunde mai adânc în necunoaștere, dar sporește în lumină. Sfântul Grigorie nu precizează în mod explicit dacă această

⁹⁴³ Ps. 4, 6; 31, 16; 67, 1; 80, 3, 19; 90, 8; Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu ...*, p. 21.

⁹⁴⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XV, GNO, VI, 354.13 sq.

⁹⁴⁵ *Ibidem*, 355.11-14. Poate că textul care relevă cel mai bine echilibrul gregorian dintre mistica întunericului și cea a luminii apare în această mai puțin citată Omilie 12 din *In Canticum canticorum*. Aici, Moise pătrunde în întunericul unde sălășluiește Dumnezeu, dar în același timp Moise devine radios ca soarele, imposibil de abordat de către alții pentru că lumina îi radiază de pe față (Ieș. 34, 29-30). Această transformare în lumină apare când Moise este încă în întunericul neștiinței. Aici, lumina nu este subordonată întunericului, așa cum virtutea, pentru Sfântul Părinte nyssean, nu este subordonată cunoașterii. Moise pătrunde și mai adânc în necunoaștere, dar devine din ce în ce mai strălucitor, mai luminos, mai radiant. Vezi pe larg la Martin Laird, „Darkness”, în *BDGN*, p. 205.

lumină care-l înconjoară pe Profet este lumina cunoașterii, consecință a uniunii dincolo de cunoaștere, sau este lumina divină. În privința relației dintre uniune și cunoaștere, Sfântul Grigorie nici nu și-ar dori să alegem o variantă cu excluderea totală a celeilalte⁹⁴⁶.

V.6.10. Tabernacolul văzut de Moise pe Sinai

Pentru Sfântul Grigorie al Nyssei, Sfântul Apostol Pavel reprezintă „Moise” al Noului Testament. Moise este „tipul” adevăratului „Legiuitor” și arhetipul biblic al unui desăvârșit slujitor al lui Dumnezeu, paradigmatic pentru slujitorii ulteriori în „ordinea și secvența” date de el; după cum se știe, în *Scrisoarea* a 13-a, Sfântul Grigorie l-a considerat pe Sfântul Vasile, fratele său, ca fiind „un Moise contemporan”. În *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie descrie nu numai ascensiunile *legiuitorului* sfințit care a urmat Cuvântul în înălțimile muntelui cunoașterii divine și al trompetelor divine, dar și actele sale ca slujitor al lui Dumnezeu în „oikovoia lui Dumnezeu”. Datoria lui Moise ca supus rob ascultător al lui Dumnezeu a fost de a transmite mesajul „sunetului trompetelor” – teologia – pentru a fi auzit de toți cei care sunt dispuși să „plece urechea” la Moise în tabăra de la poalele muntelui. Moise putea auzi ce vesteau trompetele, iar auzul său se dezvoltase pe parcursul ascensiunii sale spre vârful muntelui unde a pătruns în norul întunecat unde se afla Dumnezeu – și unde el „l-a văzut pe Dumnezeu”. Tot ce i se arătase și i se spusese lui Moise de către „vocea divină” acolo sus pe Munte, Vocea – Domnul – i-a ordonat să transmită în vale, pentru ca toți oamenii săi să se împărtășească. Ce a văzut și a auzit Moise a fost Cuvântul: Hristos, Tabernacolul divin – arhetipul Bisericii – din interior. I s-a poruncit să construiască tabernacolul pământesc, într-o imitare precisă a „tipului ceresc”, jos în vale⁹⁴⁷.

Moise pătrunde deci în întunericul unde se află Dumnezeu și Îl vede. Viziunea sa este recunoașterea faptului că natura lui Dumnezeu este de a fi ceea ce se află deasupra oricărei cunoașteri și înțelegeri. După aceasta, trece la „tabernacolul care nu este făcut cu mâinile” (Evr. 9, 11) – adică, modelul celest al tabernacolului construit în mod

⁹⁴⁶ Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 615-616.

⁹⁴⁷ Ari Ojell, *One Word, One Body, One Voice ...*, p. 176.

real, pe care se consideră, de la Filon încoace, că l-a văzut Moise pe Sinai, credință a cărei bază o constituie Ieșirea 25, 40. Tabernacolul, după cum îl interpretează Sfântul Grigorie, este deci Hristos⁹⁴⁸, Care, atunci când El a venit „să locuiască printre noi”, a devenit din ceresc, și ființă pământească și om creat, fiind și rămânând și Dumnezeu necreat. În El au fost făcute toate, înseși „tronurile sau domniile sau începătoriile sau puterile”. (Col. 1, 16); pasajul se încheie cu o viziune profetică a Patimilor lui Hristos⁹⁴⁹. Tabernacolul pământesc este interpretat ca fiind Biserica, identificată de Sfântul Pavel cu Hristos, iar prezentarea acestuia se încheie cu o interpretare a Sfintei Sfinților⁹⁵⁰. Această țesătură de simbolism sugerează un argument dogmatic explicit. Dumnezeu este incognoscibil; dar Hristos-Dumnezeu poate fi știut fie prin puterile, energiile care se află „în El”⁹⁵¹, fie prin natura Sa întrupată ca „tabernacol”⁹⁵² (pasajul se încheie cu menționarea Patimilor). Cu alte cuvinte, latura opusă a teologiei negative a Sfântului Grigorie este reprezentată de credința creștină: în chiar întinericul care Îl înconjoară pe Dumnezeu, vedem „tabernacolul”, pe Hristos⁹⁵³. Spune însuși Sfântul Grigorie: „Tabernacolul care conține totul este Hristos ... de asemenea, puterea care conține universul, în care locuiește plenitudinea Divinității, învelișul comun al Totului, Cel care conține Totul în sine, este numit în sens propriu Tabernacol! ... ne spune Pavel despre Unul-Născut că toate au fost create în El, cele văzute și cele nevăzute, Tronurile, Domniile, Stăpânirile”⁹⁵⁴. Interpretarea Logosului ca și tabernacol apare deja, așa cum am precizat fugitiv, la Filon. Dar acesta vorbește despre Logos „conținând puterile impersonale ale Divinității. Este, în fapt, lumea ideilor – κόσμος νοητός vizată în condiția de mediator. De asemenea, și Clement leagă interpretarea tot de Logos, dar conținând nu puteri impersonale, ci creaturi angelice.

⁹⁴⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, GNO, VI, 91.11.

⁹⁴⁹ *Ibidem*, 95.1-9.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, 97.12-21.

⁹⁵¹ *Ibidem*, 181.3-183.15.

⁹⁵² Sfântul Grigorie Îl percepe pe Hristos ca unind în El însuși firea creată și necreată. Necreatul este incognoscibil; astfel că poate fi cunoscut numai ca întrupat (*In Canticum canticorum*, 380.15 sq.).

⁹⁵³ C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa ...”, p. 377-378.

⁹⁵⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 381A-384A.

Dacă Tabernacolul de jos simbolizează Biserica, acest eveniment nu este vizat ca o degradare a Tabernacolului ceresc. Biserica este operă a *oikonomiei* divine, este vizată ca o îmbinare care, pentru mințile sublunare, pare a fi contradictorie, necreatul în unire cu creatul, dar care este justă într-o viziune a minții mai presus de îngeri. Prin Biserică se realizează restaurarea unității umanității ... Acest tabernacol este Însuși Hristos în calitatea Sa de Întemeietor și Cap al Bisericii”⁹⁵⁵.

V.6.11. Moise se roagă de Dumnezeu ca El să-i arate fața

Legăturile dintre cele etape, ale Luminii, Norului și Întunericului, și evenimentele din viața lui Moise le găsim la Sfântul Grigorie, mai limpede, în lucrarea sa *De vita Moysis*. Lumina se referă la revelația lui Dumnezeu Însuși dată lui Moise în Rugul Aprins, iar Norul și Întunericul la cele două urcușuri ale lui Moise pe Muntele Sinai; în cel de-al doilea din aceste urcușuri, ca răspuns la cererea sa de a vedea fața lui Dumnezeu, Moise e așezat într-o crăpătură a stâncii și vede „spatele” lui Dumnezeu în timp ce Acesta trece.

Fundamentul tratatului rezidă în experiența lui Moise de a-L vedea pe Dumnezeu față în față, așa cum un om vorbește cu prietenul său (Ieș. 33, 11). Mai întâi, Dumnezeu afirmă că aceea ce solicitantul caută nu poate fi cuprins de viața umană. „Moise a zis: «Arată-mi slava Ta!». Zis-a Domnul către Moise: «Eu voi trece pe dinaintea ta toată slava Mea, voi rosti numele lui Iahve înaintea ta și pe cel ce va fi de miluit îl voi milui și cine va fi vrednic de îndurare, de acela Mă voi îndura». Apoi a adăugat: «Fața Mea însă nu vei putea s-o vezi, că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască». Și iarăși a zis Domnul: «Iată aici la Mine un loc: șezi pe stânca aceasta; Când va trece slava Mea, te voi ascunde în scobitura stâncii și voi pune mâna Mea peste tine până voi trece; Iar când voi ridica mâna Mea, tu vei vedea spatele Meu, iar fața Mea nu o vei vedea!»”. (Ieș. 33, 21-23)⁹⁵⁶.

⁹⁵⁵ Pr. Dr. Ștefan Florea, *op. cit.*, p. 311.

⁹⁵⁶ Textele din Noul Testament sunt și mai categorice în sensul lor negativ. Astfel, Sfântul Pavel spune (I Tim. 6, 16): „Dumnezeu singur are nemurire; El trăiește în lumina cea neapropiată; nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă”. În acest context nemurirea pare atașată de natura incognoscibilă a lui Dumnezeu. El este inaccesibil pentru cei muritori. Sfântul Ioan zice (I In. 4, 12): „Nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu”. (Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu ...*, p. 20).

Cea de-a treia teofanie este cea mai extensiv tratată dintre cele trei, iar discuția inclusă în ea constituie în mod evident apogeul prezentării gregoriene asupra cunoașterii lui Dumnezeu și asupra progresului etern. Ne referim la referința din cartea Ieșirea 33, 17 sq., unde Moise a cerut să vadă slava lui Dumnezeu și i s-a spus că nu poate vedea fața lui Dumnezeu. În schimb, este pus în crăpătura unei stânci și i se permite să vadă „părțile din spate” ale lui Dumnezeu în trecerea Acestuia pe lângă stâncă. Aici, „întâlnim una dintre cele mai originale interpretări ale Sfântului Grigorie asupra textului biblic, interpretare aplicată bazei teoretice și conținutului vieții spirituale”⁹⁵⁷.

Ca în orice relație dătătoare de viață între două persoane care se iubesc, adevărata vedere a lui Dumnezeu implică să nu fii niciodată satisfăcut de vederea Lui. Diferența constă în intensitatea experienței. Divinul este, prin însăși natura Sa, dătător de viață, infinit, Frumusețe și Bine. Cea mai bună relație umană, deși profund reală pentru experiența existențială, este doar o umbră a vieții create în relația cu Divinitatea.

Dumnezeu *ușurează* înălțarea cu ajutorul invitației: „Este aici un loc lângă mine”, un loc infinit așa de mare, încât cel care aleargă în el nu poate niciodată să se oprească în progresul său. Și totuși, alergarea este în realitate un paradox, pentru că, dintr-un punct de vedere, mișcarea reprezintă și „o ședere” pe stâncă. Prin aceasta Sfântul Grigorie vrea să spună că, cu cât rămânem mai fermi și mai de neclintit în Bine, cu atât mai mult progresăm pe drumul virtuții. Acei care nu sunt hotărâți în voința spre virtute nu se află pe stâncă, ci îngropați în nisip sau mocirlă, și totuși rămâne în puterea lor să aleagă altfel, chiar și să zboare spre înălțimi ca păsările⁹⁵⁸.

Am văzut deja că a intra în întuneric înseamnă a intra în conștiința incomprehensibilității lui Dumnezeu; aici există doar vedere prin nevedere, doar cunoaștere prin necunoaștere. Motivul e imposibilitatea absolută a cunoașterii ființei lui Dumnezeu. Dar Sfântul Grigorie merge mai departe. El nu spune doar că Dumnezeu este incognoscibil și că a conștientiza aceasta înseamnă a intra în întunericul divin – ceea ce voia probabil Filon să spună prin aceasta, ci

⁹⁵⁷ E. Ferguson, „Progress in Perfection” ..., p. 309.

⁹⁵⁸ Gladys Winifred Neufeld, *Becoming divine: authentic human being* ..., p. 80.

iată cum explică Sfântul Grigorie cererea lui Moise de a-L vedea pe Dumnezeu față către față: „Iar mie mi se pare că aceasta o pătimește printr-o simțire de dragoste a sufletului simțitor față de Cel prin fire bun, suflet pe care nădejdea îl atrage pururea de la binele atins la binele văzut mai sus, aprinzându-i, prin ceea ce a dobândit, dorința spre ceea ce e ascuns. De aceea, fierbintele îndrăgostit de Cel frumos, Moise, bucurându-se de Cel ce Se arată mereu mai sus, ca de un chip al Celui dorit, dorește să se împărtășească de însăși fața arhetipului (modelului). Căci aceasta o voiește rugămintea îndrăzneată a dorinței ce trece peste toate hotarele: să se bucure de Cel frumos nu prin oglinzi și chipuri, ci față către față.

Iar glasul dumnezeiesc îi dă ceea ce cere prin cele ce nu-i dă, arătându-i prin puține cuvinte un adânc nemăsurat de înțelesuri. Căci marea dărnicie a lui Dumnezeu a binevoit să împlinească dorința lui dar nu i-a făgăduit vreo încetare și săturare a dorinței⁹⁵⁹. Pentru că nu s-ar arăta slujitorului pe Sine Însuși, dacă ceea ce se vede din El ar fi de așa fel, că ar face să înceteze dorința celui ce vede. Căci a vedea pe Dumnezeu cu adevărat stă în aceea că cel ce privește spre El nu ajunge niciodată la sfârșitul dorinței de a-L vedea⁹⁶⁰. Fiindcă spune:

⁹⁵⁹ Comentând acest pasaj, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae menționează: „Dumnezeu îi dă lui Moise, care Îl roagă să-i arate fața Lui Însuși, ceea ce cere, prin faptul că refuză să-i dea. Adică tocmai întrucât nu-i dă vederea feței, îi dă să-L cunoască ca ceea ce este El: ca Cel cu neputință de văzut, ca Cel ce nu are o față mărginită, definită. Dacă s-ar arăta ca având o față definită, mărginită, Moise sau cel ce a urcat atât de sus ca el, s-ar opri la aceasta și n-ar urca mai sus. Iar aceasta ar însemna că pentru el Dumnezeu nu e infinit, nu e Cel a cărui cunoaștere nu are hotar, și ar ajunge la o săturare, la o încetare a dorinței lui de a se ridica și mai sus. De aceea, Dumnezeu nu-i promite vreo oprire și săturare a dorinței de a-L vedea. E străveziu că sfântul Grigorie combate aici teoria platonico-origenistă despre ajungerea sufletului la o oprire sau la o săturare a dorinței de a vedea pe Dumnezeu în viața viitoare, fapt care îl va face să dorească o nouă coborâre în trup”. (notă explicativă nr. 67, p. 92).

⁹⁶⁰ „Același paradox – spune Părintele Stăniloae – al cunoașterii de Dumnezeu exprimat astfel: a vedea pe Dumnezeu constă în a nu ajunge la sfârșitul dorinței de a vedea și mai mult din El; a vedea pe Dumnezeu este a vedea nemărginirea Lui, care nu poate fi cuprinsă niciodată; ba mai bine zis, a trăi această nemărginire. Dar această vedere (contemplare), care nu se satură niciodată de a vedea și a trăi și mai mult nemărginirea lui Dumnezeu, nu înseamnă o vedere a lui Dumnezeu Cel nemărginit, sau o încrem-nire în aceeași conștiință a neputinței de a cuprinde pe Dumnezeu. Ci vederea necu-prinderii lui Dumnezeu este în același timp o mișcare continuă la un grad mai mare de

«Nu vei putea vedea fața Mea; că nu va vedea vreun om fața Mea și să fie viu» (Ieș. 28, 20). Aceasta nu pentru că cuvântul (Scriptura) l-ar arăta pe Dumnezeu cauza morții celor ce-L văd (căci cum s-ar face fața vieții vreodată cauză a morții celor ce se apropie de ea?), ci fiindcă Dumnezeu, fiind prin fire de-viață-făcător, iar semnul firii dumnezeiești fiind acela că întrece orice cunoaștere, cel ce socotește că Dumnezeu este ceva din cele ce se cunosc, întrucât s-a abătut de la Cel ce este spre ceea ce i se pare închipuire cunoscătoare că este, nu mai are viață. Căci adevărata viață este Cel ce este cu adevărat. Iar Acesta rămâne neapropiat cunoașterii. Dacă deci firea de-viață-făcătoare e mai presus de cunoaștere, ceea ce se cuprinde, fără îndoială, nu este viață. Iar ceea ce nu este viață nu are o fire în stare să se facă dătătoare de viață. Deci nici nu împlinește dorința lui Moise prin cele prin care dorința lui rămâne neîmplinită⁹⁶¹. Ceva mai încolo, Sfântul Grigorie continuă: „Așadar nu se va cugeta vreo înconjurare a firii nevăzute. Iar ceea ce este neînconjurat nu are o fire ce poate fi cuprinsă, ci toată dorința către bine, atrasă de urcușul spre ea, se întinde pururea împreună cu drumul ce duce spre ea. Și în aceasta constă a vedea cu adevărat pe Dumnezeu – în a nu afla niciodată o saturare a dorinței

vedere și de trăire a necuprinderii Lui. Deci ea nu este o simplă teologie negativă, desemnată la aceeași conștiință a necunoașterii totale a unui Dumnezeu în afara oricărei experiențe a Lui. Vederea sau experiența necuprinderii lui Dumnezeu e în același timp o însetare de a vedea sau a cuprinde și mai mult din ea. Sfântul Simeon Noul Teolog a exprimat această experiență paradoxală astfel: «Când beau, totodată însetez ... Sunt mereu însetat, deși în gura mea e mereu apa ce curge și ea se revarsă în pâraie. Dar când văd oceanul, mi se pare că nu beau deloc, pentru că doresc să am tot, deși am din belșug toată apa în gura mea». (*Hymne XXIII, în Hymnes, SC, nr. 170, p. 211*). Nicolae Cusanus spunea: «În cunoașterea de Dumnezeu cel infinit transcenderea nu are sfârșit. Cu cât e cineva mai știutor, cu atât se știe mai neștiutor». (Karl Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, Munchen, Piper, 1964, p. 26 și 31)". (nota explicativă nr. 68, PSB, vol. 29, p. 92).

⁹⁶¹ „Nu va vedea fața Mea, rămânând viu” înseamnă că cel ce socotește că vede fața lui Dumnezeu nu mai este viu, căci „nu mai este în comunicare cu Cel ce este, din Care vine viața și în cel ce stă în comunicare cu El. Dumnezeu nu împlinește dorința lui Moise de a-l lăsa să considere ca față a Lui ceva ce poate fi văzut ca un chip definit, care nu este de fapt fața Lui, ci este un idol. Căci prin aceasta nu i-ar împlini în realitate dorința. Ci i-o împlinește tocmai întrucât îl ține în conștiința că trebuie să urce tot mai sus, la nesfârșit, pe calea cunoașterii lui Dumnezeu”. (nota explicativă nr. 69, PSB, vol. 29, p. 93).

de a-L afla. Totdeauna privitorul, prin cele ce le poate vedea, trebuie să ardă de dorința de a vedea și mai mult. Astfel, niciun hotar nu ar putea să oprească înaintarea în urcușul spre Dumnezeu, prin faptul că, pe de o parte, nu se află nicio margine a binelui și pe de alta, prin nicio săturare nu se taie sporirea dorinței spre bine”⁹⁶². În viziunea Sfântului capadocian, vederea adevărată a lui Dumnezeu constă deci în aceea, ca acel care își înalță privirea spre Dumnezeu să nu înceteze niciodată în această dorință. Conform Sfântului Părinte, sufletul nu poate să vadă niciodată direct fața lui Dumnezeu. Acest dumnezeiesc „nu” adresat sufletului indică cel mai solid argument al acestuia către adversarii săi, care și-ar fi dorit ca sufletul să-L vadă pe Dumnezeu față în față „cu durerosul preț al unui Dumnezeu finit și al unui suflet căzut”.

Deci, dorința lui Moise de a-L vedea pe Dumnezeu e în mod constant satisfăcută fără să fie vreodată satisfăcută pe deplin. „Moise – scrie Sfântul Grigorie – a cerut să-L vadă pe Dumnezeu și iată povățuirea pe care o primește despre cum anume să-L vadă: a-L vedea pe Dumnezeu înseamnă a-L urma oriunde ne-ar putea duce”⁹⁶³. Pentru Plotin, experimentarea „atingerii” divine este punctul culminant al relației. Răspunzând la această atingere a lui Dumnezeu, Moise se apropie nerăbdător de „spatele” lui Dumnezeu și este învățat cum Îl poate vedea; „a-L urma pe Dumnezeu oriunde te-ar conduce înseamnă a-L vedea pe Dumnezeu; pentru că acel care nu știe drumul, nu-și poate termina călătoria în siguranță în alt mod decât urmându-și călăuza”⁹⁶⁴.

Sfântul Grigorie explică faptul cum cererea lui Moise de a-L vedea pe Dumnezeu este concomitent satisfăcută și respinsă. Într-adevăr, este satisfăcută, respinsă fiind. Dumnezeu a satisfăcut dorința lui Moise, dar nu a promis încetarea sau împlinirea dorinței⁹⁶⁵. Dumnezeu nu admite cererea, pentru că aceasta ar fi pus capăt dorinței lui Moise. Datorită naturii infinite a lui Dumnezeu, suntem

⁹⁶² Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 231-233; PSB, vol. 29, p. 91-92, 94.

⁹⁶³ Idem, *In Canticum canticorum*, VI, P. G. XLIV, col. 888A.

⁹⁶⁴ Gladys Winifred Neufeld, *Becoming divine: authentic human being ...*, p. 80-81.

⁹⁶⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 404A.

capabili să creștem în slavă⁹⁶⁶. Astfel, duhul, spre deosebire de carne, nu cunoaște niciodată împlinirea. Adevărata vedere a lui Dumnezeu înseamnă că dorința „celui care îl privește pe Dumnezeu” nu este niciodată satisfăcută⁹⁶⁷.

Dorința poate fi infinită pentru că obiectul său este infinit. Declarația „... Nu poate omul să mă vadă și să trăiască” (Ieș. 33, 20) este interpretată ca însemnând că, din moment ce Dumnezeu transcende toate caracteristicile, cel care crede că-l vede pe Dumnezeu se întoarce de la ființa adevărată la ceea ce nu are viață⁹⁶⁸. Urmează apoi o demonstrație a infinității divine care repetă și aplică ideea *Prologului*. Aplicarea la tema tratatului constă în următoarele: „Aceasta este adevărata vedere a lui Dumnezeu – care niciodată nu este satisfăcută în dorința de a-L vedea”⁹⁶⁹.

Sfântul Grigorie, referindu-se la vederea lui Dumnezeu, vorbește despre „un îndoit înțeles în făgăduința vederii lui Dumnezeu: unul al cunoașterii firii celei mai presus de toate, altul, al unirii cu El prin curăția vieții, cel dintâi fel de cunoaștere e socotit de glasul sfinților că e cu neputință, iar al doilea se făgăduiește firii omenești prin învățătura de față a Domnului: «Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu»”⁹⁷⁰. Despre această curăție a inimii, prezentată ca o condiție *sine qua non* cunoașterii și vederii lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie scrie: „Căci cel curat cu inima, după cuvântul nemincinos al Stăpânului, vede pe Dumnezeu neconținut, după măsura puterii lui, primind atâta înțelegere câtă poate cuprinde. Iar lipsa de hotar și necuprinsul dumnezeirii rămâne dincolo de cuprindere. Căci Cel a cărui măreție și slavă nu are margini e totdeauna la fel, privirea contemplându-L la aceeași înălțime. Aceasta a strigat-o și marele David, care a săvârșit urcușurile cele bune în inimă și a mers din putere în putere, zicând: «Tu ești Prea Înalt în veac, Doamne» (Ps. 144, 5)”⁹⁷¹.

Neexistând o vedere finală a lui Dumnezeu, căci experiența sufletului în întuneric nu este sau nu poate fi o θεωρία, deoarece în

⁹⁶⁶ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 1033D-1036A; 940D-941B; 1084CD.

⁹⁶⁷ Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 404AB.

⁹⁶⁸ *Ibidem*.

⁹⁶⁹ *Ibidem*, col. 404D.

⁹⁷⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *De Beatitudinibus*, VI, P. G. XLIV, col. 1273D.

⁹⁷¹ Idem, *In Canticum canticorum*, VIII, P. G. XLIV, col. 941A-941B; PSB 29, p. 222-223.

acest întuneric vederea este cu neputință, sufletul iese în continuu din sine după Dumnezeu, a Cărui prezență nu poate fi văzută, surprinsă sau cuprinsă, ci doar simțită și acceptată. Această negare a caracterului ultim al contemplației (θεωρία) e „ceea ce îl demarcă cel mai acut pe Sfântul Grigorie de Origen și Evagrie Ponticul. Concepția platonicească despre contemplație este lăsată în urmă; dincolo de θεωρία, în întunericul necunoașterii, sufletul pătrunde tot mai adânc în cunoașterea și în prezența lui Dumnezeu prin iubire”⁹⁷².

Nikos Nissiotis, într-una din lucrările sale⁹⁷³, menționează: „Dumnezeul necunoscut Care ne-a devenit nouă cunoscut, rămâne incomprehensibil în esența Sa. Cunoașterea lui Dumnezeu nu este consecința revelației esenței Sale, ci, mai degrabă, participarea la energia Sa”. Tocmai aceasta înseamnă și vederea lui Dumnezeu „din spate” (Ieș. 33, 23), adică a contempla energiile Sale, niciodată ființa Sa, căci orice vedere sau cunoaștere a lui Dumnezeu ar sătura dorința celui ce-L caută și această săturare nu este posibilă; Dumnezeu n-ar mai fi transcendent creaturii și progresul în cunoaștere și desăvârșire ar avea un sfârșit. Tocmai în aceasta constă adevărata vedere a lui Dumnezeu, că cel ce-și ridică ochii către El să nu înceteze niciodată a-L dori. „Dorul de Dumnezeu naște o bucurie nesătulă, nesătulă din cauză că distanța dintre suflet și Dumnezeu este infinită, bucurie pentru că sufletul devine una cu Preaiubitul divin. Creșterea în har trebuie să fie punct de plecare pentru primirea de noi energii îndumnezeitoare”⁹⁷⁴.

Totuși, nu numai Moise intră în întuneric, adică se bucură de experiența mistică a lui Dumnezeu care caracterizează taina la care suntem părtași dacă suntem vrednici. Înțelesul acestui „întuneric” este imposibilitatea de a-L vedea pe Dumnezeu, conștiința transcendentei lui Dumnezeu care însoțește dorința supremă a acestei viziuni (Ieș. 33, 18)⁹⁷⁵. Prin faptul de „a nu vedea pe Cel căutat, ne-am alcătuit o oarecare închipuire a mărimii celor căutate”⁹⁷⁶. Deși nu putem

⁹⁷² Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 137.

⁹⁷³ Nikos Nissiotis, *Philosophy of Religion and Philosophical Theology*, 1965, p. 48 sq.

⁹⁷⁴ Doctorand Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 91.

⁹⁷⁵ Jean Laporte, *op. cit.*, p. 191-192.

⁹⁷⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *De Beatitudinibus*, III, P. G. XLIV, col. 1225C.

ajunge la cuprinderea Celui necuprins, „chiar prin câștigarea acestei cunoaștințe care poate crește prin noi la noi înaintări spirituale, am câștigat totuși și ceva pozitiv: ne dăm seama de mărimea infinită, de necuprins, a lui Dumnezeu. În rezultatul negativ al efortului de a-L cuprinde, se cuprinde totodată un rezultat pozitiv. Întunericul e luminos”⁹⁷⁷.

Scara care conduce la Dumnezeu nu are sfârșit, pentru că Dumnezeu poate fi văzut doar astfel încât dorința omului de a-L vedea să nu fie niciodată satisfăcută. Așadar, principiul „nici un om nu-Mi poate vedea fața și să trăiască” nu înseamnă că Dumnezeu distruge, ci că depășește orice cunoaștere și este infinit. Astfel, toată dorința pentru El este „atrasă împreună cu” mișcarea spre El. Acel Moise care a vorbit cu Dumnezeu „față în față” (Ieș. 33, 11) cere încă să i se arate Dumnezeu. De ce? Sufletul este etern atras spre Dumnezeu și dorește perpetuu experimentarea Lui⁹⁷⁸.

Trebuie să observăm evoluția formulei „vederea lui Dumnezeu nu este niciodată satisfăcută în dorința de a-l vedea” față de cea care caracterizează viziunea anterioară de pe muntele Sinai, „vederea care constă în lipsa de vedere”⁹⁷⁹. Se pare că ne confruntăm cu un concept mai fundamental, cel puțin în ceea ce privește acest tratat. Și acest concept se conectează cu conceptul de „urmărire a lui Dumnezeu”, cu care încheie Sfântul Grigorie această secțiune a tratatului. Aici elaborează asupra unui alt aspect al vieții spirituale: nu numai a-L vedea pe Dumnezeu, ci și a-L urma. Cititorul nu trebuie să negligeze aplicarea gregoriană a înțelesului acestei a treia teofanii. Cel care vede „față în față” merge în direcția opusă, dar cel care vede „părțile din spate” îl urmează. Astfel, se furnizează o altă explicație pentru cuvintele lui Dumnezeu „(...) Nu poate omul să Mă vadă și să trăiască”. Cel care privește fața lui Dumnezeu se îndepărtează de Dumnezeu. Natura noviciatului este de a-L urma pe Dumnezeu. Călătoria virtuții poate fi finalizată în siguranță numai prin urmărirea ghidului divin⁹⁸⁰. Aceasta este esența vieții virtuozității, a-L urma întotdeauna pe

⁹⁷⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, notă explicativă nr. 47, în PSB, vol. 29, p. 453.

⁹⁷⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 401A.

⁹⁷⁹ *Ibidem*, col. 377A.

⁹⁸⁰ *Ibidem*, col. 408C-409B.

Dumnezeu. „A-L urma pe Dumnezeu oriunde te-ar conduce înseamnă a-L contempla pe Dumnezeu”⁹⁸¹. A trăi în supunere față de Dumnezeu reprezintă cea mai înaltă cunoaștere acordată de Dumnezeu omului pe pământ. Astfel, Moise a învățat că dorința sa de Dumnezeu se va amplifica veșnic și că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu înseamnă a-l urma pe Dumnezeu⁹⁸².

Așadar, în viziunea Sfântului Grigorie, a vedea pe Dumnezeu (și utilizează aici din nou exemplul lui Moise) înseamnă a-L urma perpetuu, din moment ce Dumnezeu se află dincolo de orice cunoaștere⁹⁸³. Trecerea lui Dumnezeu înseamnă îndrumarea de către Acesta a celui ce-l urmează, deoarece nu poate ajunge altfel în chip sigur la El cel ce nu cunoaște calea, decât urmând Celui ce i-o arată și-l călăuzește, mergând înaintea celui ce-L urmează. Cel ce se abate în mișcarea sa într-o latură sau alta, nu-și îndreaptă privirea spre fața călăuzitorului, își croiește o altă cale, neurmând pe cea arătată lui de către îndrumător sau conducător. „Așadar, Moise, care se străduiește să vadă pe Dumnezeu, e învățat acum cum poate fi văzut Dumnezeu: a vedea pe Dumnezeu înseamnă a urma lui Dumnezeu oriunde te-ar conduce. Căci trecerea Lui înseamnă conducerea de către El a celui ce-L urmează. Fiindcă nu poate ajunge altfel în chip sigur la El cel ce nu cunoaște calea decât urmând celui ce-l călăuzește. Deci cel ce călăuzește arată calea prin aceea că merge înaintea celui ce-l urmează. Iar cel ce urmează nu se va abate de la calea cea dreaptă, dacă el va vedea mereu spatele îndrumătorului. Căci cel ce se abate în mișcarea sa într-o latură sau alta, sau își îndreaptă privirea spre fața călăuzitorului, își taie sieși o altă cale, neurmând pe cea arătată lui de către îndrumător. De aceea spune celui călăuzit: «Fața Mea nu o vei vedea», adică: nu trece în fața celui ce te călăuzește! Fiindcă în acest caz îți va fi drumul împotriva lui. Căci binele nu merge împotriva binelui ci îi urmează. Iar prin cel ce merge împotriva binelui, înțelege pe cel ce se așază în fața lui, pentru că păcatul privește împotriva virtuții. Moise nu privește contrar lui Dumnezeu, ci privește cele dinapoi ale Lui. Căci cel ce privește împotriva nu va trăi. De aceea hotărăște glasul

⁹⁸¹ *Ibidem*, col. 408D.

⁹⁸² E. Ferguson, „Progress in Perfection ...”, p. 310-311.

⁹⁸³ C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa...”, p. 366.

dumnezeiesc: «Nimeni văzând fața Domnului nu va trăi» (Ieș. 33, 20)⁹⁸⁴. Aceeași idee este exprimată de Sfântul Grigorie al Nyssei și în comentariul său la *Cântarea Cântărilor*: „... cel ce dorește să vadă pe Dumnezeu Îl vede pe Cel dorit și în aceea că Îi urmează mereu Lui și vederea (contemplarea) feței Lui este pricina călătoriei neîncetate spre Dumnezeu, care izbuteste să înainteze prin aceea că urmează Cuvântului”⁹⁸⁵. Dumnezeu îi oferă lui Moise „percepția prezenței”, care este simultan apropiere și îndepărtare, relație iubitoare și neasemănare perfectă, astfel că Moise este întotdeauna în prezența lui Dumnezeu, dar năzuind spre mai mult⁹⁸⁶, căci „cine nu știe treptele acelea pe care a urcat Moise, care mereu se făcea mai mare și niciodată nu se oprea de a crește mai mare? A crescut la început, când a pus mai presus de împărăția egiptenilor ocară pentru Hristos, alegând mai bine să fie necăjit cu poporul lui Dumnezeu, decât să se bucure de gustarea vremelnică a păcatului. A crescut iarăși când egipteanul, asuprind pe evreu, a omorât pe cel de alt neam, luptând pentru israelit. Și vei înțelege, fără îndoială, felul creșterii, de vei lua istoria ca chip al unui înțeles mai înalt. Și iarăși s-a făcut mai mare ca sine, păzindu-și viața netulburată de zgomote, prin îndelungata înțeleaptă petrecere în pustie. Apoi se luminează de focul din rug. Pe lângă acestea își golește tălpile de învelișul mort. Pierde șerpii egipteni cu toiagul. Scoate de sub tirania lui faraon neamul său și îl conduce prin nor. Desparte marea. Acoperă sub mare tirania. Îndulcește Mera. Înmoaie piatra. Se hrănește cu mâncarea îngerilor. Aude trâmbițele, îndrăznește să se urce pe muntele ce arde. Atinge vârful. Ajunge sub nor. Intră în întunericul în care era Dumnezeu. Primește legământul. Se face soare neapropiat celor ce se apropie, fulgerându-i fața de lumină. Dar cine ar putea înfățișa prin cuvânt toate faptele lui și felurile arătări ale lui Dumnezeu? Și totuși cel ce s-a făcut atât de mare și a ajuns la așa de mari trepte și s-a înălțat așa de mult spre Dumnezeu, încă nu și-a saturat dorința de mai mult și se roagă să vadă pe Dumnezeu la față, cu toate că Scriptura a mărturisit încă dinainte că s-a învrednicit de convorbirea cu Dumnezeu, față în față. Dar nici faptul de a fi vorbit lui Dumnezeu ca unui prieten, nici

⁹⁸⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 401D-403A; PSB 29, p. 97.

⁹⁸⁵ Idem, *In Canticum canticorum*, XII, P. G. XLIV, col. 1025D-1028A.

⁹⁸⁶ Bruce D. Griffith, „Yearning: Gregory of Nyssa and the Vision of God ...”, p. 283-284.

convorbirea ce a avut-o cu Dumnezeu, gură către gură, nu-i potolește dorința după cele mai înalte, ci «De am aflat, zice, har înaintea Ta, arată-mi-Te, ca să Te cunosc». Și Cel ce făgăduiește să-i dea harul cerut, Cel ce a zis: «Te-am cunoscut pe tine mai mult decât pe toți» (Ieș. 33, 17), trece de el în locul sfânt, pe piatră, acoperit fiind de mâna dumnezeiască, când sta, încât de abia îi vede spatele Lui, după ce a trecut⁹⁸⁷.

Totuși, acest prim-plan uman are ca rezultat un paradox. „Necunoscutul se face cunoscut rămânând necunoscut, iar incognoscibilitatea Sa este mai profundă pentru cel care Îl vede”⁹⁸⁸. Se știe că se știe că nu se știe ceea ce se știe.

Revenind la ideea de mai sus pe care am dezbătut-o pe larg și la care am revenit de mai multe ori, mai subliniem că, dacă-L privim pe Dumnezeu *în față* în speranța vreunei viziuni, ne îndreptăm în direcția greșită, pentru că Îl limităm, suprimăm noțiunea de transcendență și Dumnezeu devine pentru noi un concept gol sau un idol. Dar dacă-L urmăm pe Dumnezeu, ne bucurăm de prezența Sa pentru totdeauna și nu-L pierdem niciodată, căci menținem în noi înșine sensul transcendenței Sale vii. Suntem feriți de vederea directă prin bunăvoința lui Dumnezeu, dar în Hristos putem contempla cealaltă față a lui Dumnezeu (lucrările Sale) și aceasta ne împlinește dorința și face iubirea pentru Dumnezeu mai arzătoare. De fapt, a nu fi niciodată mulțumit este o trăsătură a iubirii; sațietatea în iubirea lui Dumnezeu sau iluzia vederii totale a Lui ar însemna pentru noi moartea spirituală. Nu putem să-I vedem fața și să trăim⁹⁸⁹.

V.7. Contemplarea lui Dumnezeu în oglinda sufletului

Ideea că Dumnezeu poate fi contemplat în oglinda sufletului este expusă în lucrarea timpurie a Sfântului Grigorie al Nyssei, *De Beatitudinibus*, precum și, adeseori, în lucrarea sa de maturitate, *In*

⁹⁸⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XII, P. G. XLIV, col. 1025B-1025D; PSB 29, p. 277-278.

⁹⁸⁸ John Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary, New York, 1974, p. 38.

⁹⁸⁹ Jean Laporte, *op. cit.*, p. 196-198.

Canticum canticorum. Este bine să precizăm la început că, în opera *De perfecta Christiani forma*, Sfântul Grigorie, tălmăcind legătura Fiului cu Tatăl, precum și însușirea Fiului de a fi privit la un loc cu infinitul și veșnicul Tată, infinit și veșnic, Sfântul Apostol Pavel L-a numit pe Acesta *oglină*, adică „*strălucire* a slavei, și *icoană*, adică *întipărire* a ipostasei, înțelegând prin cuvântul *oglină*, sau *strălucire*, legătura Lui cu Tatăl, iar prin acela de *icoană*, sau *întipărire*, egalitatea dintre amândoi. Căci între natura care răspândește strălucirea și strălucirea răspândită, nu se poate descoperi nimic deosebit, după cum nu se poate descoperi nimic deosebit nici între întipărirea lăsată de un obiect oarecare și obiectul care a lăsat întipărirea.

Într-adevăr, cel ce înțelege natura care strălucește pricepe totodată și strălucirea acesteia, iar cel ce are în minte măreția înfățișării (ipostazei) unui lucru, acela poate, negreșit, și să măsoare înfățișarea (ipostaza) acestui lucru cu întipărirea lui, pe care o are în față. Pentru acest motiv, Sfântul Apostol Pavel numește pe Domnul nostru Iisus Hristos și „chip al lui Dumnezeu”, cu aceasta nemicșorând întru nimic pe Domnul, ci, dimpotrivă, arătând măreția Fiului cu ajutorul chipului acestuia în care strălucește măreția Tatălui. Căci nici măreția Tatălui nu întrece limitele ei proprii, care sunt măreția Fiului, și nici întipărirea acestei măreții, care este măreția Fiului, nu este mai mare decât măreția Tatălui⁹⁹⁰. În alt loc, Sfântul Grigorie aliniind aceeași idee, menționează că Sfântul Apostol Pavel zice că Hristos este puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu. Tot „el însă L-a numit și «pace, lumină neapropiată în care locuiește Dumnezeu, sfințenie și răscumpărare ... oglindă a slavei și icoană a ipostazei ... chip al lui Dumnezeu Celui nevăzut ... Fiu-Unul-Născut, încoronat cu slavă și cu cinste, Dumnezeu al slavei ... iar pe lângă acestea, împărat al dreptății și împărat al tuturor, având stăpânirea împărăției ce nu se poate zugrăvi în cuvinte». Și multe altele de felul acesta a căror mulțime nu este nicidecum ușor de arătat”⁹⁹¹.

Omilia a VI-a la Fericiri („Fericiti cei curați cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu”) e dominată de contradicția dintre faptul că

⁹⁹⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *De perfecta Christiani forma*, P. G. XLVI, col. 265A-265B; PSB 30, p. 464.

⁹⁹¹ *Ibidem*, col. 253B-253C.

în aceste *Fericiri* vederea lui Dumnezeu e făgăduită celor curați cu inima, deși în alte locuri din Scriptură se afirmă limpede că pe Dumnezeu nimeni nu-L poate vedea. La început, Sfântul Grigorie sugerează un răspuns exploatând distincția găsită la Filon și la alții între ființa lui Dumnezeu și manifestările Lui. Dumnezeu e necunoscut în ființa Sa, însă Se face cunoscut în energiile Lui (Sfântul Grigorie folosește termenii οὐσία și ἐνέργεια, iar acest pasaj a fost adeseori citat de autorii bizantini în sprijinul distincției palamite dintre ființa incognoscibilă a lui Dumnezeu și energiile Sale cognoscibile): „Căci Cel nevăzut prin fire Se face văzut prin lucrări⁹⁹², văzându-Se în unele din cele din jurul Lui”⁹⁹³. Putem avea aici oferită o soluție directă la paradoxul potrivit căruia Dumnezeu pare a fi atât incognoscibil, cât și cognoscibil. Dar Sfântul Grigorie nu e mulțumit, pentru că a-L cunoaște pe Dumnezeu prin activitatea energiilor Lui înseamnă a deduce existența lui Dumnezeu din activitățile Sale, iar acesta e un lucru pe care l-ar putea realiza „înțelepții lumii”. Dar, „Domnul nu spune că e lucru fericit a cunoaște ceva despre Dumnezeu, ci a-L avea în sine pe Dumnezeu”⁹⁹⁴, căci a-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a-L avea, nu a fi informați despre El. Astfel, ceea ce vrea să spună fericirea e că „acela care și-a curățit inima de orice creatură și de simțirea pătimasă, acela vede în propria sa frumusețe icoana Firii Dumnezeiești”⁹⁹⁵. Acela care se privește pe sine „vede în sine pe Cel dorit. Și de aceea cel curat cu inima e fericit, pentru că, privind la curăția sa, vede în chip modelul (arhetipul). E așa cum cei ce privesc soarele în oglindă, în timp ce alții privesc țintă spre cer, văd în strălucirea oglinzii soarele nu mai puțin decât cei ce privesc spre însuși cercul soarelui. Astfel, zice, și voi, chiar dacă nu aveți puterea să vedeți lumina, dacă reveniți la darul chipului sădit în voi de la

⁹⁹² „Înțelesul lucrărilor nu e prea depărtat de al *energiilor* – spune Pr. Prof. Dumitru Stăniloae – pentru că nu e lucrare fără o energie la baza ei. Sfântul Grigorie spune că prin lucrări, sau prin energii, se cunosc cele din jurul lui Dumnezeu, pe care atât el (în alte locuri) cât și toți Părinții Bisericii le numesc însușiri ale lui Dumnezeu. Deci lucrările sau *energiile* pe care le cunoaștem ca venite la noi sunt înseși însușirile lui Dumnezeu, în lucrarea lor. Propriu-zis însușirile lui Dumnezeu au în ele o putere lucrătoare, un caracter dinamic”. (notă explicativă nr. 114, în PSB, vol. 29, p. 381)

⁹⁹³ Sf. Grigorie de Nyssa, *De beatitudinibus*, VI, P. G. XLIV, col. 1269A; PSB 29, p. 381.

⁹⁹⁴ *Ibidem*, col. 1269C; PSB 29, p. 382.

⁹⁹⁵ *Ibidem*.

început, aveți în voi pe Cel căutat. Căci dumnezeirea este curăție, nepătimire și înstrăinare de orice rău. Dacă deci acestea se află în tine, e numaidecât Dumnezeu în tine. Când deci gândul din tine nu va fi amestecat cu niciun rău, ci va fi liber de patimă și despărțit de orice poftă, vei fi fericit pentru vederea ta pătrunzătoare, pentru că curățit fiind L-ai cunoscut pe Cel nevăzut de cei necurați, și după înlăturarea ceții materiale de pe ochii sufletului, privești în seninul curat al inimii, în mod limpede, privești cea minunată⁹⁹⁶. Pentru că „sufletul e o oglindă care reflectă imaginea divină, sufletul Îl poate contempla pe Dumnezeu contemplând imaginea divină prezentă în sine însuși. Sufletul trebuie să se curețe, altfel imaginea va fi distorsionată și neclară, dar harul de a fi în imagine e un *har*”⁹⁹⁷, un dar de la Dumnezeu care-L face pe om în stare să reflecte Natura divină: „căci în tine este măsura cunoașterii lui Dumnezeu de către tine. Pentru că, plăsmuindu-te pe tine, îndată a dat ființă acestui bine prin fire. Căci Dumnezeu a întipărit în alcătuirea Sa chipurile bunătăților firii Sale, întipărint în tine ca într-o ceară un chip sculptat”⁹⁹⁸. Modelarea omului după Hristos nu înseamnă altceva decât revenirea la frumusețea cea dintâi a firii sale, omul fiind creat la început după chipul lui Hristos. În oglinda sufletului „lucește ... chipul cel dumnezeiesc”⁹⁹⁹, „și precum cel ce privește într-un tablou un chip făcut întocmai după model, declară că una și aceeași este forma amândurora și că frumusețea chipului este într-un tot ca a modelului (a prototipului) și că modelul se vede limpede în imitație (...) s-a modelat după Hristos, primind frumusețea ei proprie, fericirea cea dintâi a firii noastre fiind înfrumusețată după asemănarea frumuseții prime, adevărate și unice. Și precum se întâmplă cu oglinda când e făurită cu artă și potrivit trebuinței, că arată în sine întocmai, prin suprafața ei curată, chipul persoanei ce apare, așa și sufletul care s-a pregătit potrivit trebuinței și a lepădat toată pata materială, a primit în sine, în formă curată, întipărirea chipului Frumuseții”¹⁰⁰⁰.

⁹⁹⁶ Idem, *De Beatitudinibus*, VI, P. G. XLIV, col. 1272B-1272C; PSB 29, p. 383.

⁹⁹⁷ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 130-131.

⁹⁹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *De beatitudinibus*, VI, P. G. XLIV, col. 1271A; PSB 29, p. 382.

⁹⁹⁹ Idem, *In Ecclesiasten*, VI, P. G. XLIV, col. 708D.

¹⁰⁰⁰ Idem, *In Canticum canticorum*, XV, P. G. XLIV, col. 1093D-1096A; PSB 29, p. 317.

Atunci când cineva este într-o relație vie de iubire cu altul „seamănă cu acela prin împărtășirea continuă de trăsăturile lui, dar se simte totodată și în ceea ce este mai propriu. Căci omul este făcut pentru iubire și pentru comuniune, sau pentru asemănarea în iubire. Iar această comuniune în iubire dă omului o frumusețe. O tânără e frumoasă când se știe iubită. Dar comuniunea desăvârșită este în Dumnezeu. De aceea, Persoanele Sfintei Treimi, au în Ele și frumusețe desăvârșită. În comuniunea cu Ele înfăptuiește deci și omul în sine o frumusețe după chipul frumuseții dumnezeiești”¹⁰⁰¹. Se înțelege că în faza de desăvârșire, lumina care strălucește în oglinda sufletului sporește în intensitate prin iubire (ἀγάπη). Acest mod de cunoaștere, care constituie o mărturie în favoarea tezei ortodoxe a vederii lui Dumnezeu în lumină, este, în același timp, indiciul prezenței dumnezeiești, prin har, prin energiile necreate, în suflet¹⁰⁰².

Referindu-se, în continuare, la ideea anume că sufletul omenesc este oglindă a măreției dumnezeiești, Sfântul Grigorie adaugă: „Și tocmai în însușirile din firea nezidită din care se înfățișează chipul, în aceleași însușiri firea zidită arată modelul. Și, precum într-un ciob de sticlă, când este în calea unei raze, se vede întreg globul solar, doar că nu apare în mărime naturală, ci numai cât micimea ciobului îngăduie oglingirea globului, tot astfel și în mărimea redusă a firii noastre strălucesc chipurile acelor însușiri nespuse ale firii dumnezeiești”¹⁰⁰³.

Doar păcatul îl îndepărtează pe om de Hristos și de firea proprie și de aceea Sfântul Grigorie îl arată pe păcătos ca într-o oglindă, cine și cum este: „Te mândrești cu tinerețea și privești la floarea vârstei și te încânți de frumusețea chipului, de forța mâinilor în lucrare, de picioarele sprintene la sărituri, de fluturarea șuvițelor de păr în vânt, de obraji rotunji, de haina ta de purpură înflorită, de țesătura de mătase a veșmintelor tale împetrișate cu chipuri de războinici și de animale, sau cu cine știe ce istorii? Sau poate te uiți cu atenție la sandalele tale ce scânteiază în negreața lor și bucură privirea cu cusătura liniilor lor? Te uiți la acestea, dar nu te uiți la tine? Te voi arăta pe tine ca într-o oglindă, cine și cum ești.

¹⁰⁰¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, notă explicativă nr. 301, în PSB, vol. 29, p. 317.

¹⁰⁰² Magistrand N. V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 35.

¹⁰⁰³ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 42D-44A; PSB 30, p. 360.

N-ai văzut în mormintele de obște tainele firii noastre? N-ai văzut grămezile de oase aruncate unele peste altele? Căpățâni de trupuri goale, privind înspăimântător și tulburător prin găurile golite ale ochilor? N-ai văzut guri cu dinții descoperiți și alte mădulare aruncate la întâmplare? De le-ai văzut acelea, te-ai văzut pe tine însuși. Unde sunt semnele florii de acum? Unde, culoarea frumoasă a obrazilor? Unde, frumusețea strălucitoare a ochilor luminând sub streășina sprâncenelor? Unde, nasul drept așezat în mijlocul frumuseții obrazilor? Unde, pletele curgând pe grumaz? Unde, șuvițele fluturătoare? Unde, picioarele ce călăresc? Porfira? Visonul? Hlamida? Brăul? Sandalele? Calul? Alergarea? Nechezatul? Toate, prin care sporește acum îngâmfarea ta?

Spune-mi, unde sunt acestea, acelea pentru care te înalți și te socotești acum lucru mare? Unde sunt nălucirile acestea din somn?¹⁰⁰⁴ Oare există vreo umbră mai subțire, ce scapă oricărei atingeri, ca visul tinereții care se arată o clipă și trece îndată?¹⁰⁰⁵

De la o vedere a lui Dumnezeu în oglinda sufletului se poate vorbi deci încă de la sfârșitul procesului purificării de patimi, când, ajuns la starea de nepătimire (απάθεια), sufletul vede strălucind într-însul razele soarelui dumnezeiesc. Sfântul Grigorie arată de altfel aceasta când zice: „Razele virtuții aceleia adevărate și dumnezeiești, strălucind vieții curate prin nepătimirea ce iradiază din ele, ne fac văzut pe Cel nevăzut și accesibil pe Cel necuprins, zugrăvind în oglinda noastră soarele”¹⁰⁰⁶.

Andrew Louth este de părere că, în întunericul necunoașterii, sufletul contemplă pe Dumnezeu în oglinda care este el și amintește de Gabriel Horn care a pus în contrast „Oglinda” și „Norul” ca pe cele

¹⁰⁰⁴ Avem aici patosul discursului retoric dar prezent în discursurile marilor autori antici. Unde este Alexandru, Cezar etc. ? Este prezent și la unii cronicari ai noștri, de exemplu la Miron Costin.

¹⁰⁰⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De Beatitudinibus*, I, P. G. XLIV, col. 1204B-1205A; PSB 29, p. 339-340.

¹⁰⁰⁶ Idem, *In Canticum canticorum*, omilia a III-a, P. G. XLIV, col. 824C. A se mai vedea și următoarele locuri din *In Canticum canticorum*: omilia a IV-a, P. G. XLIV, col. 829C; omilia a V-a, P. G. XLIV, col. 863C; omilia a XV-a, P. G. XLIV, col. 1093D; col. 1096C. Apoi: *Cuvântarea a VI-a la Fericiri*, P. G. XLIV, col. 1269A; col. 1272AC; *Despre suflet și înviere*, P. G. XLIV, col. 89C; Magistrand N. V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 35.

două moduri de a vedea pe Dumnezeu ale Sfântului Grigorie¹⁰⁰⁷, von Balthasar urmându-l în aceasta, înțelegând cunoașterea lui Dumnezeu câștigată prin oglinda sufletului ca pe o compensație pentru imposibilitatea vederii Dumnezeului Celui cu neputință de cunoscut, compensație pe care sufletul o acceptă cu resemnare¹⁰⁰⁸. Dar R. Leys pare să fi avut dreptate respingând această sugestie¹⁰⁰⁹ și înțelegând prin cunoașterea lui Dumnezeu de către suflet prin oglindă un alt mod de a descrie experiența sufletului în întuneric. Oglinda sufletului face sufletul în stare să contemple posedând în el însuși, în mod creat ceea ce Dumnezeu este în mod necreat: face cu puțință o participare reală la Dumnezeu, dar Dumnezeu rămâne de necuprins. Comparația oglinzii se bazează pe faptul că sufletul devine asemenea cu Dumnezeu pe măsură ce se purifică, sporind în virtute¹⁰¹⁰, aspect evidențiat foarte limpede în următorul fragment din *In Canticum canticorum*: „Iar ceea ce a spus mi se pare a avea acest înțeles: când multe și felurite arome răspândesc un miros unit după calitate, acest amestec meșteșugit și măsurat alcătuiește un singur mir, o singură mireasmă bine mirositoare, din cele ce s-au unit, al cărui nume e nard, dacă înțelegi prin asemănare numele ei; iar ceea ce rezultă ca o singură bună-mireasmă din toate însușirile aromamelor, simțirea curățită o primește ca pe însăși buna-mireasmă a Mirelui. Acestea socotim că ne învață Cuvântul prin cele spuse; că Cel ce e mai presus de toată alcătuirea și rânduiala celor ce sunt este după ființă neapropiat, neatins și necuprins. Iar buna mireasmă ce se alcătuiește în noi prin curăția virtuților ca un mir ni se face nouă în locul Aceluia, asemănându-se prin curăția ei cu Cel nepătat prin fire, prin bunătatea ei cu Cel bun, prin nestrăciunea ei cu Cel nestrăcios, prin neschimbarea ei cu Cel neschimbat, și prin toate cele dobândite de noi, cu virtutea adevărată despre care zice proorocul Avacum că cuprinde toate cerurile (Avac. 3, 3).

Deci zicând către prietenii Mirelui: «Nardul meu își dă mirosul său» (Cânt. 1, 1), aceste și cele ca acestea socotesc că le spune cugetând

¹⁰⁰⁷ Gabriel Horn, „Le «Miroir», la «Nuée» deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nysse”, în RAM, 8, 1927, p. 113-131; la Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 131 sq.

¹⁰⁰⁸ *Présence ...*, p. 99.

¹⁰⁰⁹ R. Leys, *L'Image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse ...*, p. 41 sq.

¹⁰¹⁰ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 131-133.

că cineva, – chiar dacă, culegând toată floarea bine mirositoare sau aroma din feluritele livezi ale virtuții și făcându-și toată viața lui bine înmiresmată prin bunul miros al străduințelor lui, se face prin toate desăvârșit – nu poate totuși privi spre Dumnezeu Cuvântul Însuși cum nu poate privi țință spre cercul soarelui; dar privește în sine ca în oglindă soarele. Căci razele virtuții celei adevărate și dumnezeiești, strălucind vieții curate prin nepătimirea ce iradiază din ele, ne fac văzut pe Cel Nevăzut și apropiat pe Cel Necuprins, zugrăvind în oglinda noastră soarele. Și e același lucru, cât privește înțelesul cuprins în ele, a zice razele soarelui sau iradierile virtuții, sau bunele miresme. Oricare din acestea am alege-o pentru scopul cuvântului, în toate se cuprinde același înțeles, că prin virtuți se ivește în noi cunoștința binelui celui mai presus de toată mintea, precum printr-o icoană se poate cunoaște frumusețea modelului”¹⁰¹¹. Câteva rânduri mai jos, Sfântul Grigorie mai dorește să comenteze, să întărească cele spuse, să extrapoleze, să lămurească prin comparații cele scrise mai sus: „Precum, în cele ce sunt potrivnice prin fire, depărtarea unuia e una cu arătarea celuilalt, așa, dat fiind că alegerea noastră e astfel că are puterea să se modeleze după ceea ce voiește, bine zice cuvântul către cea care s-a făcut frumoasă: despărțindu-te de părtășia răului, te-ai apropiat de Mine; iar odată ce te-ai apropiat de frumusețea neapropiată, te-ai făcut și tu frumoasă, primind ca o oglindă chipul frumuseții Mele. Căci omenescul se aseamănă cu o oglindă, preschimbându-se după cele alese de el”¹⁰¹².

Această „vedere în oglindă”, desigur nu e o vedere în creaturile inferioare, ci e o vedere indirectă a lui Dumnezeu în sufletul însuși, în intelectul îndumnezeit, chip al lui Dumnezeu¹⁰¹³.

Sfântul Grigorie accentuează faptul că în întuneric sufletului îi este dată o experiență a prezenței lui Dumnezeu și această prezență este ceva ce vine peste suflet; sufletul nu-L găsește pe Dumnezeu, ci e mai degrabă găsit de El. Gândirea Sfântului Grigorie se bazează aici pe pogorârea lui Dumnezeu printre noi prin Întrupare: năzuința sufletului după Dumnezeu e un răspuns la iubirea lui Dumnezeu

¹⁰¹¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, III, P. G. XLIV, col. 824AC; PSB 29, p. 153-154.

¹⁰¹² Idem, *In Canticum canticorum*, IV, P. G. XLIV, col. 834B-834C.

¹⁰¹³ Tomáš Špídlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin ...*, p. 392.

pentru noi revelată în faptul că S-a făcut una cu noi în Întrupare. Astfel, „precum cei ce nu pot privi însuși cercul soarelui, privesc la el prin strălucirea apei, așa și aceia, privind ca printr-o oglindă curată, prin fața Bisericii, văd Soarele dreptății, cunoscut prin ceea ce se vede”¹⁰¹⁴. Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, fin cunoscător al operei Sfântului Grigorie, fiind și traducător al unei părți din această operă, comentând acest text, face următoarele remarci: „Dar prin Biserică îngerii au văzut nu numai pe Dumnezeu la un grad superior de bunătate și de frumusețe, ci L-au văzut și într-un mod mai concret, mai accesibil făpturii. Dumnezeu ca Spirit pur, sau ca Treime de Persoane pur spirituale, e mai greu de sesizat chiar de către îngeri. Ei simt doar presiunea Lui ca centru personal atotputernic, nevăzut, sau ca Treime de centre personale, înfocate de o iubire nemărginită. Chiar sufletul semenului nostru, dacă ar avea o existență pur spirituală, s-ar simți, dar nu s-ar sesiza într-un mod concret. Dar prin trup *se vede* mai concret, deși nu se confundă cu trupul. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut mai sesizat și rămâne mai sesizat făpturilor în veci, prin trupul pe care L-a asumat. Întruparea reprezintă o mare coborâre condescendentă față de noi (catavasie), fără ca prin aceasta să-L confundăm cu trupul; departe de a pierde prin aceasta puțința de sesizare a dumnezeirii Lui, ea ni se face și mai simțită”¹⁰¹⁵.

Aceasta ne conduce la cel de-al treilea aspect, al înțelegerii de către Sfântul Grigorie a experienței sufletului în Întuneric: sălășluirea Cuvântului în suflet. Am văzut deja că dezvoltarea virtuților în suflet manifestă în interiorul sufletului imaginea/chipul lui Dumnezeu: sufletul Îl cunoaște pe Dumnezeu avându-L în sine însuși. Sfântul Grigorie vorbește adeseori mai direct despre prezența Cuvântului în suflet; de exemplu, el vede în progresul sufletului pe Iisus înaintând în înțelepciune și vârstă în suflet: „Căci pruncul nou-născut Iisus, Care sporește în cei ce L-au primit în chip felurit, în înțelepciune, vârstă și har, nu este același în toți; ci după măsura celui în care este și potrivit cu puterea celui ce-L cuprinde voiește a Se arăta fie prunc, fie înaintând, fie matur ...”¹⁰¹⁶.

¹⁰¹⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VIII, P. G. XLIV, col. 949B.

¹⁰¹⁵ Notă explicativă nr. 172, în PSB, vol. 29, p. 228-229.

¹⁰¹⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VI, P. G. XLIV, col. 828D; PSB 29, p. 156.

În continuarea acestui pasaj, Sfântul Grigorie folosește o varietate de cuvinte pentru a descrie acea parte a sufletului în care sălășluiește Cuvântul: „inima (καρδία), partea conducătoare a sufletului (Ηγεμονικόν, termen stoic), conștiința (Συνειδησις), adâncimea minții (βαθεῖα διανοίας). Așa cum remarcă Jean Daniélou, Sfântul Grigorie pare a căuta un termen care să descrie partea cea mai adâncă și cea mai interioară a sufletului, cea pe care Tauler o va numi «temelia sufletului», iar Francisc de Sales «vârful fin al sufletului». E interesant să notăm de asemenea, că există câteva locuri (mai ales în *In Canticum canticorum*, omilia a XI-a) unde Sfântul Grigorie pune în contrast logica discursivă (ζητητική διανοία), care rămâne încurcată atunci când caută să înțeleagă pe Dumnezeu așa cum este El în EL Însuși, cu inima (καρδία), care recunoaște cu uimire și încântare prezența Cuvântului. Acest lucru face încă mai explicit un aspect exprimat de fiecare din aceste moduri în care Sfântul Grigorie vorbește despre experiența mistică a sufletului: și anume că în încercarea sa de a-i face dreptate, el trece dincolo de intelectualismul lui Origen și de categoriile intelectuale ale oricărei gândiri mistice platonice și, folosind limbajul biblic care vorbește despre om răspunzând lui Dumnezeu cu inima sa, dezvoltă o mistică care-L cunoaște pe Dumnezeu dincolo de cunoaștere, care simte prezența lui Dumnezeu în întunericul necunoașterii. Această mistică a simțirii transcende în mod radical ceea ce am găsit până acum în istoria gândirii mistice”¹⁰¹⁷.

V.8. Experiența extatică a sufletului în Dumnezeu

V.8.1. „Beția trează” (νηφάλιος μέθη). Câteva interpretări și înțelesuri ale sintagmei la Filon, Plotin, Origen și Sfântul Macarie Egipteanul

Sintagma „beție trează” (νηφάλιος μέθη), este un oximoron care se bazează pe distincția dintre starea de beție adusă de vin și o stare a

¹⁰¹⁷ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 135.

perfectiunii sau desăvârșirii creștine dobândite prin har¹⁰¹⁸. Anterior Sfântului Grigorie, Filon Alexandrinul (25 î.Hr. – 40 d.Hr.)¹⁰¹⁹ utilizează termenul „beție” pentru a descrie o stare de extaz, din perspectiva profeției și a uniunii mistice¹⁰²⁰ și, în mod special, vorbește despre un loc unde sufletul atinge comuniunea cu Dumnezeu, unde „este pătruns de foc când aduce mulțumiri Domnului, fiind beat de o beție trează”¹⁰²¹. Νηφάλιος μέθη este un termen propriu filonic și constă într-o stare mistică ce se îndeplinește prin unirea spiritului uman cu ființa lui Dumnezeu. Această expresie¹⁰²², cu multe modificări a trecut în patristică: lipsește la Clement Alexandrinul, Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie de Nazianz¹⁰²³. Pentru Filon, această beție este stadiul în care sufletul trece dincolo de stadiul de căutare¹⁰²⁴. El este

¹⁰¹⁸ Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius: Flight and Intoxication”, în *GOTR*, vol. 44, Nos. 1-4, 1999, p. 309. Această temă a mai fost dezvoltată și de: Hans Lewy, *Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Vol. 9, Geissen, 1929; H. J. Sieben-A. Soullignac, „Ivresse Spirituelle”, în *DSP*, 7, Paris, 1971, col. 2312-2337; J. Leclercq, „Jour d’Ivresse”, în *Vie Spirituelle*, 76, 1947, p. 574-591.

¹⁰¹⁹ Filon din Alexandria a fost un filosof mistic evreu de limba greacă din Egipt, șeful școlii iudeo-alexandrine.

¹⁰²⁰ Philon, *Opera*, Londra, ed. Mangey, 1742, I.103.32; I.60.31; I.16.22; Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944, p. 290-302. Hans Lewy, *Sobria Ebrietas ...*, p. 3-41. În legătură cu profeția la Filon, a se vedea H. A. Wolfson, *Philo*, vol. II, Massachusetts, 1947, capitolul 9. A se vedea, de asemenea, A. Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, traducere: Elisabeta Voichița Sita, Sibiu, Editura Deisis, 2002.

¹⁰²¹ Philon, *Leg. All.* I, 82-84; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Roman Period*, vol. 6:202, New York, 1956; Lewy, *Sobria Ebrietas ...*, p. 10-12; *apud* Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa ...”, p. 309.

¹⁰²² La care teologii ortodocși dintotdeauna nu subscriu întru totul.

¹⁰²³ D. Fecioru, recenzie la H. Lewy, *Sobria ebrietas*, *Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen (Töpelmann), 1929, 174p., în *Raze de lumină*, Anul III (1931), Nr. 2, p. 144.

¹⁰²⁴ Fraza *beție a spiritului* a fost deosebit de răspândită în limbajul elenistic, în special în cadrul scrierilor hermetice (acele scrieri care se refereau la Hermes, ce circulau sub numele de Hermes Trismegistus), iar Jean Daniélou sugerează că de aici a împrumutat Filon expresia (*Platonisme ...*, p. 290). Totuși, Wolfson preferă să noteze că referința la „beția trează” din lucrarea lui Filon ia naștere dintr-o comparație cu extazul adus voluntar prin ingurgitarea de vin tare în cultul lui Dionisos. „Termenul utilizat pentru descrierea nebuniei bete este *βεβαχχευται*, literal, *posedat de nebunia bahică*, a festivalurilor lui Bacchus sau Dionisos, la care nebunia era provocată voluntar prin consumul de vin”. (H. A. Wolfson, *op. cit.*, p. 49 sq.).

de părere că, pe durata extazului, facultățile naturale ale omului se retrag dinaintea lui Dumnezeu, fiind înlocuite de prezența Lui¹⁰²⁵. Filon propune, în mod paradoxal, atât un drum al nevoinței spirituale, însă subliniază și rolul pe care îl are Divinitatea în ascensiunea sufletului. Încă mai constituie subiect de dezbatere dacă oamenii pot să ajungă la unirea cu Divinitatea prin forțe proprii sau după ce au avut parte de o inițiativă divină¹⁰²⁶. Extazul, așa cum îl înțelege Filon, diferă de extazul caracteristic activității profetice evreiești, „deoarece constituie în mod limpede o influență a filosofiei platoniciene. Starea de extaz contemplativ se instalează în urma unui efort conștient și deliberat, programatic, de ascensiune spirituală, și nu în urma unei interacțiuni spontane a lui Dumnezeu cu ființa umană, atunci când El primește laudă și închinare sau când dorește să transmită un mesaj, prin intermediar profetic”¹⁰²⁷.

Influența platoniciană poate fi observată la Plotin, care vorbește de sufletul care este dezgolit de înțelepciune în „beția cu nectar” în discursul lui Socrate asupra iubirii. Plotin utilizează sintagma „beție” când vorbește de sufletul care își finalizează uniunea cu „Unul”. Beția sau extazul ce însoțește contactul cu Ființa nu sunt tumultuoase sau acaparatoare. El afirmă că sufletul, în obținerea revelației prezenței divinului, devine unul și este „fericit”: „un suflet devine din nou ceea ce era la momentul bucuriei sale dintâi”¹⁰²⁸, și repudiază chiar și „actul Intelectului pe care odată îl iubea atât de intim”¹⁰²⁹. Când sufletul caută divinul, aceasta este cea dintâi surprindere a conținutului intelectual al viziunii, iar a doua, înaintarea și primirea divinului, a uniunii cu „Unul”¹⁰³⁰. Această stare este mai elevată decât cea de contemplare, și este atinsă atunci când intelectul uman obține

¹⁰²⁵ A. Meredith, „Philo” în C. Jones & Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright și Edward Yarnold (eds.), *The Study of Spirituality*, New York, Oxford University Press, 1986, p. 96.

¹⁰²⁶ Denise Lardner Carmody & John Tully Carmody, *Mysticism: Holiness East and West*, New York, Oxford University Press, 1996, p. 151; ideea a fost dezbătută și de Prep. univ. drd. Emanuel Conțac, „Extazul mistic în concepția și practica lui Filon din Alexandria”, în *Plērōma*, Anul VIII (2006), Nr. 4, p. 71.

¹⁰²⁷ Prep. univ. drd. Emanuel Conțac, *op. cit.*, p. 85-86.

¹⁰²⁸ Plotinus, *Enneads*, VI.7.34, traducere S. McKenna, Londra, 1991 *apud* Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa ...”, p. 310.

¹⁰²⁹ Plotinus, *Enneads*, VI.7.35, *loc. cit.*

¹⁰³⁰ *Ibidem*, VI.7.35.

viziunea sursei inteligibilului, al singurului bine și, absorbit de impulsul iubitor, aspiră să se amestece cu el, încetând orice activitate intelectuală¹⁰³¹.

În viziunea lui Plotin, pentru sufletul în unire cu Unul există un extaz autentic, în sensul unei ieșiri din sine. În acest urcuș sufletul nu devine *Nous*, nici *Nous-ul* (= Minte, Intelectul) nu devine Unul: el trece *din el însuși* în altul. Plotin însuși a cunoscut atare experiențe de extaz sau răpire, după cum remarcă cu un prilej: „Adeseori, trezindu-mă în mine însumi din somnul trupului și ajungând afară din toate celelalte și înăuntrul meu însumi, văd o frumusețe minunată iar atunci cred că aparțin unui destin superior, activând viața cea mai bună și ajungând identic cu divinul și întemeiat în el vin la activitatea aceea care mă întemeiază pe mine însumi mai presus de orice alt lucru înțeles cu mintea (inteligibil); iar după această stare/repaus în divin coborând din Intelct la rațiune, sunt nedumerit cum cobor acum și cum sufletul ajunge înăuntrul trupului fiind în sine însuși ceea ce mi s-a arătat, deși este într-un trup”¹⁰³². În *Viața lui Plotin*, Porfir – discipolul lui Plotin – ne spune că, în timpul în care l-a cunoscut, de patru ori a fost răpit Plotin de Unul și o dată a cunoscut el însuși această stare. El lasă însă impresia că e un fenomen rar și trecător¹⁰³³.

Revenind la Filon, subliniem că el interpretează „beția trează” ca o stare temporară, în principal mediu pentru profeție și revelarea misterelor divine, care sunt revelate prin mistica uniunii cu divinul. Plotin, analizându-l pe Platon, este mai preocupat de uniunea divină, printr-un proces de purificare, care angajează calea negativelor, adică, încetarea oricărei cunoașteri. Filon primește înțelepciunea cea adevărată a lui Dumnezeu pentru o perioadă limitată, în timp ce Plotin urmărește uniunea permanentă cu Unul, pentru totdeauna, primind o

¹⁰³¹ Există o controversă legată de condiția identității lui Unul și a sufletului la Plotin. Armstrong declară că sinele nu-și pierde identitatea în uniunea supremă, și că toate puterile și activitățile sale rămân în ființă, gata de a fi utilizate când este necesar. A se vedea Bussanich pentru o poziție contrară. A. Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*, Variorum, 1979; Bussanich J., *The One and its relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, 1988; Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa ...”, p. 310.

¹⁰³² Ploin, *Enneade*, IV, 8, 1 la Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine...*, p. 78.

¹⁰³³ *Ibidem*, p. 78.

stare de ființare și nu una de revelare¹⁰³⁴. Destul de diferită deci – și prezentând un contrast caracteristic – este utilizarea dată de Plotin imagisticii beției (*Enneade*, VI. 7. 35. 24 sq., v. 8.10.31 sq.) sau cuvântului ἔκστασις (VI.9.11.23)¹⁰³⁵, unde esența constă în condiția mentală a misticului.

La Sfântul Grigorie de Nyssa, ne confruntăm cu o evoluție în credință și virtute, iar „extazul” capătă înțeles în concordanță cu această evoluție.

Filon instilează conceptului elenistic al beției un monoteism iudaic și înțelegerea a ceea ce era central convingerilor sale fundamentale, și această interpretare este cea care se poate să fi oferit o posibilă inspirație Sfinților Părinți creștini în utilizarea acestui termen.

Pentru Origen, de pildă, unele taine sunt de nepătruns: Tatăl se ascunde în întuneric, tainele sunt accesibile doar îngerilor, însă există și unele descoperite de ființa contemplativă. „Lumina divină ce vine de la Tatăl iluminează ochii săi spirituali. Logosul, precum vinul o exaltă și devine prada acelei *sobria ebrietas* de care a vorbit Filon. E o ipostază ce nu are nimic de-a face cu inconștiența, un fel de extaz exterior respins de Origene. ... Interiorizat, el se află în profunzimile ființei, rezultat al stării de jubilație menținută de contemplativ de la intrarea sa în mister, al tăcerii în fața tainelor revelate prin har. Sufletul pătrunde într-o altă dimensiune: a cunoașterii supreme. Cele cinci simțuri spirituale percep misterul într-un elan de iubire¹⁰³⁶”.

Walther Völker a discutat mult pe tema utilizării limbajului extazului de către Origen, când a scris cartea *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931, în special p. 124, 139, a cărei idee centrală este, așa cum precizează exact titlul, idealul perfecțiunii la Origen. Astfel, într-un pasaj din *Homiliae in Numeros*, XXVII¹⁰³⁷, citim: „Pentru că nu putem exprima în latină termenul ἔκστασις într-un singur cuvânt, el se referă la mintea uluită în admirația față de un lucru de preț. Deci, asta se înțelege prin «contemplatio stuporis», când

¹⁰³⁴ Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa ...”, p. 310.

¹⁰³⁵ Utilizarea de către Plotin a termenului este excepțională: a se compara cu V.3.7.13. Și unul dintre cuvintele care o însoțesc este στάσις; vezi Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine...*, p. 136.

¹⁰³⁶ Jean Boesse, Jacques Lacoudre, *Origene ...*, p. 300.

¹⁰³⁷ *Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1921, VII.275.17.

mintea este *însălmântată* și uluită de recunoașterea lucrurilor mărețe și minunate”. Ultima propoziție îi aparține fără echivoc lui Origen, nu traducătorului său, Rufinus; de asemenea, din examinarea întregii predici reiese clar că nu se referă strict la o viziune mistică, ci la o formă de recunoaștere sau înțelegere teologică¹⁰³⁸. Origen, comentând asupra pasajului biblic I Tes. 4, 14-7¹⁰³⁹, menționează: „Dar trebuie să examinăm mai îndeaproape modul în care cei care «sunt prinși în nori» merg «să-L întâlnească pe Domnul». Știm că norii sunt profeții ... și din moment ce Dumnezeu pune în Biserică mai întâi apostolii și apoi profeții, norii trebuie înțeleși nu numai ca fiind profeții, dar și apostolii. Astfel că, dacă cineva este adus la Hristos, el se ridică deasupra norilor Legii și Evangheliei, deasupra profeților și apostolilor: și luând aripile unei porumbește și ridicat prin doctrina acestor aripi la înălțimi, îl întâlnește (pe Hristos) nu dedesubt, ci în aer, și în înțelegerea spirituală a Scripturilor”¹⁰⁴⁰. Deci, în acest caz, „extazul” însoțește pătrunderea în înțelesul mai profund al Bibliei sau dogmei; și astfel, devine o pluralitate de „mistere”, percepute cu un număr de „simțuri spirituale”, pe care le concepe Origen. Limbajul uniunii (de exemplu, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, I.91.4 sq.; *Omilii la Geneză*, X, 5; *Comentariu la Ioan*, XIX, 4), al beției sau al „entuziasmului” (de exemplu, *Comentariu la Ioan* I, 30; *Despre principii*, IV.1.6; conform *Comentariului la Cântarea Cântărilor*, III.185.24 sq., 220.15 sq.), al viziunii (de pildă, *Omilii la Numeri*, XXVII, 12.273.20 sq.; *Sel. In Ps.*, P. G. XII, col. 1349C sq.) sau al „vederii față în față” (de exemplu, *Despre principii*, I.1.2; *Omilii la Ioan*, III.1), este frecvent utilizat când se are în vedere lectura spirituală a Scripturii sau înțelegerea Divinului¹⁰⁴¹.

Mistica lui Origen este centrată pe Cuvântul divin, acest Cuvânt fiind perceput prin Sfintele Scripturi. Și în măsura în care Scripturile conțin relatarea Întrupării, mărturii profetice despre aceasta, precum

¹⁰³⁸ A se vedea Hal Koch, *Pronoia und Paideusis*, Berlin și Leipzig, 1932, p. 333-338.

¹⁰³⁹ „Căci aceasta vă spunem, după cuvântul Domnului, ca noi cei vii, care vom fi rămas până la venirea Domnului, nu vom lua înainte celor adormiți, pentru că Însuși Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului și întru trâmbița lui Dumnezeu, Se va pogori din cer, și cei morți întru Hristos vor învia întâi. După aceea, noi cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți, împreună cu ei, în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, și așa pururea vom fi cu Domnul”.

¹⁰⁴⁰ P. G. XIV, col. 1302C.

¹⁰⁴¹ C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa”, în *JTS*, 22, 1971, p. 370.

și un comentariu apostolic asupra ei, Origen consideră posibilă contemplarea lui Dumnezeu (în practică, și nu doar teoretic) numai *per Christum*¹⁰⁴².

Contemplarea Logosului de către suflet este naturală; în contemplarea Logosului, sufletul își recâștigă starea sa adevărată. Teologul și preotul ortodox Andrew Louth este de părere că „Origen nu vorbește nici de extaz, nici de o incognoscibilitate ultimă a lui Dumnezeu sau de vreun întuneric în Dumnezeu. E posibil ca lui Origen să-i repugne ideea extazului datorită abuzului acestei idei printre montaniști. Oricare ar fi motivul, el dezvoltă o concepție despre contemplație în care sufletul nu trece dincolo de el însuși”¹⁰⁴³. Origen poate fi văzut ca întemeietorul misticii intelectuale. După el, unirea contemplativă este unirea *nous*-ului, cel mai înalt punct al sufletului, cu Dumnezeu printr-o vedere transformatoare. Și „într-o atare vedere *nous*-ul își găsește adevărata lui natură; el nu iese afară din sine însuși în altceva; nu există extaz. Dumnezeul cu Care e unit sufletul nu e incognoscibil. Prin urmare, întunericul e o etapă lăsată în urmă, în urcușul sufletului nu există întuneric final în Dumnezeu. Avem o mistică a luminii”¹⁰⁴⁴.

Atât la Sfântul Grigorie al Nyssei, cât și la Sfântul Macarie (Pseudo-Macarie), se afirmă necesitatea căutării permanente a împlinirii spirituale, descoperită în har, și personificată de credință. Sfântul Macarie, în special, se concentrează pe rolul Duhului Sfânt, și pe analiza poruncilor, în participarea progresivă a creștinului¹⁰⁴⁵. În „Colecția I Omilia 31.-6”¹⁰⁴⁶, Sfântul Macarie vorbește de întinderea (ἐπεχτεινόμενος) minții credinciosului spre Dumnezeu atunci când își avertizează ucenicii asupra mulțumirii de sine, și-i instruiește auditoriul să nu uite niciodată „țelul perfect al libertății și eliberării de patimi”, o învățătură care reprezintă ecoul conceptului de epectază al Sfântului Grigorie. La Părinții Bisericii, viața în trezvie și autocontrol

¹⁰⁴² Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 98.

¹⁰⁴³ *Ibidem*, p. 107.

¹⁰⁴⁴ *Ibidem*, p. 109.

¹⁰⁴⁵ *Collection III*, E. Klostermann și H. Berthold (ed.), *Neue Homilien des Makarius/Symeon*, Berlin, 1961, 27.7.

¹⁰⁴⁶ *Collection I*, H. Berthold (ed.), *Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, Berlin: GCS, 1973, I.63.6; a se vedea și Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius ...”, p. 321.

(ἐγχαράτεια) este cea care permite sufletului să primească ajutorul divin necesar pentru „a zbura pe aripile Duhului” și de a comunica cu Dumnezeu. Comunitatea pe care încerca Sfântul Macarie să o creeze era o Biserică fără prihană, o comunitate de credincioși care își puneau întreaga inimă în răspunsul la Dumnezeu și care primeau *comunicări* de la Dumnezeu când se aflau sub influența harului divin abundent, și care recunoșteau natura trecătoare a *poziției* lor în *călătorie*. Astfel fiind, frații Sfântului Macarie sunt comunități formate din cei care se împărtășesc de Dumnezeu¹⁰⁴⁷, și sunt „participanți la secretele Împăratului ceresc”¹⁰⁴⁸. Sfântul Macarie recunoaște pericolul care rezidă în a nu permite Duhului să lucreze asupra inimii, din cauza lipsei de disciplină și a ascetismului, dar și consiliază împotriva celor care, experimentând harul divin și trăind o viață de autocontrol, presupun că sunt liberi de păcat¹⁰⁴⁹.

Anterior Sfinților Macarie și Grigorie de Nyssa, utilizarea termenului *beție* în creștinism îmbrăcase în principal o conotație punitivă, fiind enumerate pericolele și nedreptățile aduse de beție¹⁰⁵⁰.

Contextele incidențelor „beției” și „beției treze” la Sfântul Macarie sunt în general de un gen mistic, cu un singur element sacramental clar, care poate fi identificat în conexiune directă cu „beția trează”¹⁰⁵¹. Sfântul Macarie utilizează ideea de „beție trează” în cadrul explicațiilor asupra stilului de viață al creștinului și subliniază că natura divină este sursa beției. În „Colecția I, Omilia 63.6” este menționată „beția trează profundă, determinată de Duh la fel cum despre trup se spune că e *intoxicat* de vin”¹⁰⁵². În timp ce aceasta este

¹⁰⁴⁷ Collection II, 17.2.

¹⁰⁴⁸ Ibidem.

¹⁰⁴⁹ Ibidem, 17.6.

¹⁰⁵⁰ Clement, *Pedagogul*, 2, 2, Eusebiu, *Istoria bisericească*, I. 2.21, Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 20, 1 la Geneză*, P. G. LIII, col. 23 etc.

¹⁰⁵¹ Collection I, H. Berthold (ed.), *Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, Berlin: GCS, 1973, I.63.6; Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius ...”, p. 312.

¹⁰⁵² Collection I, 63.6. În acest sens, și Sfântul Simeon Metafrastul, în secolul al IX-lea, a dezvoltat sintagma „beția trează”, vinul fiind, de asemenea, și pentru dânsul, un simbol al cunoașterii duhovnicești: „Să ne sârguim să bem din vinul duhovnicesc și dumnezeiesc și să ne îmbătăm cu beția trezviei, ca precum cei plini de vin se fac mai vorbăreți, așa și noi umplându-ne de vinul cel duhovnicesc, să povestim despre tainele dumnezeiești. «Căci paharul Tău, zice David, mă îmbată pe mine cu marea lui

singura mențiune a „beției treze” în cadrul omiliilor, incidențele mai generoase ale „beției” indică o influență subiacentă indubitabilă pentru această frază. Aceste incidențe sunt în general de natură revelatoare, în aceea că viziunile despre care se vorbește pot fi primite într-o stare de beție. Principalul context este unul al evoluției creștinului, al rolului liberului arbitru în viața credinciosului și al călătoriei spre uniunea supremă cu Divinul. Beția, pentru Sfântul Macarie este o experiență tranzitorie, și nu este de așteptat ca beția permanentă să fie disponibilă în timpurile de acum. Beția spiritului este determinată de lucrările harului asupra inimii credinciosului. „Cei ce s-au învrednicit să fie fii ai lui Dumnezeu și să aibă pe Hristos strălucind întru ei, sunt conduși în diferite chipuri de Duhul și sunt mângâiați de har în adâncul inimii lor. Niciuna din plăcerile cunoscute în lume nu poate fi comparată cu (cea provocată de) petrecerea harului în suflet. Această petrecere este asemenea unui prânz împărătesc, la care oamenii se bucură și se veselesc, o veselie de negrăit. Este asemenea bucuriei duhovnicești, trăită de mire și mireasă. (În această stare oamenii) sunt ca niște îngeri fără trup; trupul lor fiind atât de ușor (atât de înduhovnicit), ei socotesc că nici n-au trup. Uneori, (astfel de oameni) se desfată și sunt ca și îmbătați de băutura minunată, de băutura cea de nedescris a tainelor Duhului ...”¹⁰⁵³.

Creatura posedă liber arbitru să coopereze cu această lucrare, dar are și oportunitatea de a o refuza¹⁰⁵⁴. În unire cu lucrarea Duhului asupra inimii este recunoașterea faptului că Dumnezeu, pentru rațiunile și scopurile proprii Lui, poate retrage într-o oarecare măsură „lampa arzătoare a harului”¹⁰⁵⁵, astfel că sufletul poate avansa mai departe spre primirea *cetățeniei* în Împărăția cerurilor, pentru ca mai

tărie» (Ps. 22, 5)”. (Simeon Metafrastul, *Parafraza în 150 de capete la cele cincizeci de Cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul*, cap. 99, traducere din grecește, introduceri și note de Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, în *Filocalia ...*, vol. V, Editura Humanitas, București, 2001, p. 327-328).

¹⁰⁵³ Sf. Macarie Egipteanul, *Alte șapte omilii*, Cuvânt despre iubire, 6, traducere Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, introducere, indici și note de Prof. Dr. N. Chițescu, în PSB, vol. 34, Editura IBMBOR, București, 1992, p. 325.

¹⁰⁵⁴ *Collection I*, 45.3.

¹⁰⁵⁵ *Collection II*, H. Dörries, E. Klostermann, H. Berthold (ed.), *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, Berlin, 1964, 8.2.

târziu să „pregătească în mod special lampa” să lumineze sufletul¹⁰⁵⁶. Deși Sfântul Macarie se referă la a fi îmbătat cu Duh, sau cu Dumnezeirea, utilizează și terminologia lui a fi îmbătat cu „bine” și „bucurie”. Bunătatea, în această instanță, reprezintă abundența totală a lui Dumnezeu. Acest aspect vine în contradicție cu cel al „răutății” sau „beției rele”, la care se referă în Colecția I, Omilia 6.4. Prin urmare, există posibilitatea de a fi intoxicat cu răutate, sursa căreia este răul, și nu cu har, iar acest potențial este cel care determină importanța vitală a liberului arbitru. „Și creștinii cei desăvârșiți care sunt captivați și îmbătați după bine, și ei au libertate a voinței; datorită acestora, ei sunt încercați de multe rele, (dar) se îndreaptă spre ceea ce este bine”¹⁰⁵⁷. „La fel și cei «îmbătați» de Divinitate, deși plini și încătușați de Duhul Sfânt, nu sunt constrânși de vreo putere, ci au libertatea de a se întoarce și de a face ceea ce vor în acest veac”¹⁰⁵⁸.

Soteriologia macariană, pe lângă faptul că are fundamente pnevmatologice, este, în primul rând, o soteriologie a evoluției spirituale, iar acest aspect este ilustrat de insistența sa asupra naturii tranzitorii a stării îmbătate. Omilia a VIII-a vorbește despre cei doisprezece pași ai evoluției spre perfecțiune pe care trebuie să-i parcurgă credinciosul, iar beția rezultantă din comuniunea cu Divinitatea reprezintă nivelul suprem. „Așa se întâmplă cu lampa harului. Arde întotdeauna și dă lumină, dar când este îngrijită într-un anume fel, arde mai strălucitor, de parcă ar fi îmbătată de iubirea de Dumnezeu”¹⁰⁵⁹. Extazul se realizează celor absorbiți de Domnul: „Intră cineva (în Biserică) să-și plece genunchiul (la rugăciune); inima i se umple de putere divină, iar sufletul i se bucură în Domnul, (ca mireasa) cu mirele, după cuvântul profetului Isaia, care zice: «În ce chip se veselește mirele de mireasă, așa se va bucura Domnul de tine» (Is. 62, 5). Cineva lucrează ziua, dar dedică o oră rugăciunii. Atunci, în rugăciune, omul său cel dinlăuntru este răpit și (purat) în adâncul cel nemărginit al acelui veac, (se împărtășește) de o mare plăcere, încât mintea lui, răpită acolo devine străină (de lumea aceasta). În acel timp

¹⁰⁵⁶ Collection I, 52.2.

¹⁰⁵⁷ Sf. Macarie Egipteanul, *Cele cincizeci de omilii duhovnicești*, omil. XXVII, 9, în PSB, vol. 34, p. 217.

¹⁰⁵⁸ *Ibidem*, omil. XV, 39-40, în PSB, vol. 34, p. 166.

¹⁰⁵⁹ Collection II, 8.2.

uită cugetele cele pământești, pentru că mintea i se umple și este captivată de lucrurile cele divine și cerești, de lucruri nemărginite și de nepătruns, de lucruri minunate, pe care gura omenească nu le poate rosti. (În acel moment, pe bună dreptate, poate), rugându-se să zică: «O, de s-ar duce și sufletul odată cu rugăciunea»¹⁰⁶⁰. Însă, dacă un astfel de om eliberat de povara celor trecătoare, ajuns la măsura desăvârșirii, curat și liber de păcat ar experimenta constant aceste minunate lucruri și ele i-ar fi întotdeauna prezentate ca experiențe, nu ar fi capabil să predice cuvântul sau să se ocupe de nimic probabil doar ar sta într-un colț înălțat și îmbătat: „Să zicem că trebuie să urce cineva douăsprezece trepte ca să ajungă la desăvârșire. Uneori reușește să ajungă la acea înălțime a desăvârșirii, dar alteori harul se împuținează, iar acesta coboară o treaptă și stă pe a unsprezecea.

Unul, însă, a primit belșug de har, (rămâne) în el totdeauna, ziua și noaptea ajunge la măsura desăvârșirii și devine liber (de cele pământești) și curat, totdeauna înlănțuit (de cele cerești) și străin (de cele pământești). Dacă un astfel de om ar avea mereu înaintea ochilor acele lucruri minunate care i s-au arătat și a căror experiență a făcut-o, n-ar mai putea să ia asupra-și nici sarcina cuvântului, n-ar accepta să audă sau să se îngrijească de ceva, de el sau de ziua de mâine, ci numai ar sta într-un colț, străin (de cele pământești) și îmbătat (de bucurie). De aceea nu i s-a dat măsura desăvârșirii, ca să poată să se îngrijească de frați și să slujească cuvântul. Totuși, peretele cel din mijloc (cel ce îl împiedica să ajungă la desăvârșire) a fost dărâmat, iar moartea a fost învinsă.

Astfel stau lucrurile: după cum o masă întunecoasă, o ceață se lasă și acoperă o făclie, care continuă să ardă și să lumineze, la fel se așază deasupra acelei lumini (a harului) vălul (întunericului păcatului). De aceea mărturisește (cel de sub har) că nu este desăvârșit, nici liber cu totul de păcat. Am putea zice (că prin venirea harului), peretele cel din mijloc (care se punea înaintea desăvârșirii) s-a surpat și s-a sfărâmat; dar (am putea zice) că nu este cu totul și pentru totdeauna sfărâmat. Sunt, într-adevăr, momente când (harul) se

¹⁰⁶⁰ Sf. Macarie Egipteanul, *Cele cincizeci de omilii duhovnicești*, omilia a VIII-a, 1-2, traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, în PSB, vol. 34, Editura IBMBOR, București, 1992, p. 126-127.

aprinde mai mult, când mângâie și odihnește, dar sunt și momente când se micșorează și pălește, precum voiește, în folosul omului. A ajuns, oare, cineva, în lumea aceasta, la măsura desăvârșirii? A gustat și a experiat (fericirea) acelui veac? Eu încă n-am văzut pe nimeni să fie creștin desăvârșit și liber (de păcat). Chiar dacă cineva se odihnește în har, pătrunde tainele și (se desfătează) de multa dulceață a harului, păcatul rămâne încă în el. Unii, din cauză că au fost dăruiți cu belșug de har și de lumină, socotesc că sunt liberi și desăvârșiți, însă din lipsă de experiență greșesc. Pentru că (zic eu, deși) au puterea harului, nu sunt încă pe deplin slobozi. Și eu am ajuns, în anumite momente la măsura (libertății posibile) și știu că nu există om desăvârșit”¹⁰⁶¹.

Această unire sau uniune cu Dumnezeu și Raiul va fi o stare permanentă, dar receptarea viziunilor și revelației în stare de beție tranzitorie prezintă similitudini cu înțelesul conferit profeției în lucrările lui Filon¹⁰⁶².

V.8.2. Extazul (ἑκστασις). Beția trează sau trezvia beată, somnul treaz și rana sufletului la Sfântul Grigorie al Nyssei

Se poate spune că înțelesul și utilizarea pe care le conferă Sfântul Macarie cuvântului „beție” este o indicație suplimentară a folosinței aparte a limbajului care este o caracteristică a *Corpusului* macarian¹⁰⁶³. Conotația nesacramentală, după cum poate fi ea regăsită la Sfântul Macarie, nu figurează în literatura creștină elenistă dinainte de 350 d. H., cu excepția Sfântului Grigorie de Nyssa. În privința problemei priorității, în cazul dezbaterii legate de *Marea Scrisoare* a Sfântului Macarie și de lucrarea *De Instituto christiano* a Sfântului Grigorie, cercetătorii acceptă la momentul actual influența Sfântului Macarie ca fiind anterioară și formatoare¹⁰⁶⁴, dar se poate spune că Sfântul

¹⁰⁶¹ *Ibidem*, omil. VIII, 4-5, în PSB, vol. 34, p. 127-128.

¹⁰⁶² Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius ...”, p. 312.

¹⁰⁶³ A se vedea Columba Stewart, *Working the Earth of the Earth*, Oxford, 1991, Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius ...”, p. 323.

¹⁰⁶⁴ De aceea nu am considerat superfluă alcătuirea unei tratări paralele a celor două teme – „beția trează” și „zborul sufletului” – la Sfântul Grigorie și Sfântul Macarie.

Grigorie posedă o doctrină mai sistematică a beției și extazului, însă acest aspect nu determină sub nicio formă și o influență formatoare. Dat fiind că relația precisă dintre Sfântul Grigorie și Sfântul Macarie nu a putut fi identificată, nu se poate abandona ideea unui proces dus-întors, în special dacă Sfântul Macarie era membru al „Cercului capadocian” al secolului al IV-lea. Sfântul Macarie era considerat o icoană a creștinismului sirian timpuriu, un partizan al unui ascetism izolat care a fost în cele din urmă subsumat practicilor ascetice egiptene. Totuși, Sfântul Macarie, care portretizează atât de multe trăsături siriene, nu este un ascet izolat.

Aceste similitudini între Sfântul Macarie și Sfântul Grigorie sugerează din nou un mediu de interacțiune extensivă. Sfântul Macarie se situează lângă Sfântul Grigorie ca unul care începe să aducă lumină asupra procesului prin care ia naștere receptarea înțelepciunii cerești și ca unul care și-a înrădăcinat teologia în viața comunității. Faptul că lucrarea sa nu este în mod evident, la fel de sistematică precum a Sfântului Grigorie, nu diminuează meritele conceptelor fundamentale pe care încerca să le comunice ucenicilor săi. Utilizarea cuvintelor „beție” și „beție trează” de către Sfântul Macarie îl plasează din nou în mijlocul sintezei gândirii grecești și siriene care s-a manifestat în regiunea capadociană în ultima parte a secolului al IV-lea. La moștenirea siriană a Sfântului Macarie trebuie adăugată utilizarea unică pe care o conferă limbajului și teologiei care relevă o îndatorare față de elenism, neuitând de gândirea originală și înțelepciunea spirituală izbitoare care l-au impus atenției¹⁰⁶⁵.

Așadar, au existat multe discuții privind relația dintre Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Macarie, iar această relație este evidentă în aceea că atât Sfântul Grigorie, cât și Sfântul Macarie utilizează termenii „beție” și „beție trează”. La Sfântul Macarie, cât și la Sfântul Grigorie, există zone în acord asupra rolului beției și atingerii extazului¹⁰⁶⁶. Sfântul Grigorie detaliază cele trei stadii ale avansării, în

¹⁰⁶⁵ Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius ...”, p. 321-324.

¹⁰⁶⁶ Și Sfântul Dionisie Areopagitul a vorbit despre uniunea în extaz cu Dumnezeu. Nici apofaticul, nici catafaticul nu este suficient pentru a aduce pe cineva în uniunea extatică, scopul suprem al spiritualității Sfântului Dionisie Areopagitul. „... Cu cât se urcă mai mult, cu atât limbajul devine mai ineficient, iar atunci când a trecut peste și

timp ce Sfântul Macarie este considerabil mai vag în privința celor 12 pași pe care trebuie să-i parcurgă o persoană pentru a atinge perfecțiunea. Totuși, „beția trează” este metafora pe care o utilizează amândoi pentru a descrie extazul uniunii divine care poate fi obținută în stadiul cel mai înalt. Atât Sfântul Grigorie, cât și Sfântul Macarie,

dincolo de pantă, se va transforma în totală tăcere, pentru că, în final, va fi una cu cel care este de nedescris”. (*Teologia mistică*, P. G. III, col. 1033C). Pe măsură ce întoarcerea la Dumnezeu continuă, iar persoana urcă scara negațiilor, limbajul începe să șovăie și devine incapabil să conducă persoana spre uniunea cu Dumnezeu. Janet Williams vorbește despre tăcerea pe care o întâlnește cel care atinge în sfârșit punctul de colaps al limbajului. Toate tipurile de limbaj dispar, iar înălțimile divine rămân tăcute”. (Janet Williams, „The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite”, în *DRev*, 117, July, 1999, p. 160). Dacă nici teologia catafatică, nici cea apofatică nu vor aduce umanitatea la uniunea divină, ce va constitui calea supremă către Dumnezeul Indescriptibil? Unii învățați dionisieni – Janet Williams fiind unul dintre ei – susțin că aceasta ar fi un alt nivel al negației dionisiene; către această discuție ne vom întoarce acum (Adam B. Cleaveland, *Apo(cata)phatic interplay. An analysis of the role of apophatic Theology and the interplay between Apophatic and cataphatic theologies In Pseudo-Dionysius' Mystical Theology*, 2005, p. 11; articol disponibil la adresa web <http://pomomusings.com/wp-content/writing/Apophatic.pdf>, accesat la 6 Iulie 2011).

În timp ce aceste citate toate fac aluzie la o posibilă etapă suplimentară dincolo de dialectica apofatic-catafatică, cel mai interesant citat poate fi regăsit în comentariul lui Paul Rorem (*Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York, Oxford University Press, 1993) asupra primului capitol al *Teologiei Mistice*. În această secțiune, Sfântul Dionisie îi oferă lui Timotei această încurajare: „abandonează tot ceea ce ai perceput și înțeles ... tot ceea ce este și ceea ce nu este și, renunțând la înțelegere, străduiește-te să te înalți atât cât poți spre uniunea cu El, care este dincolo de toată ființa și toată cunoașterea”. (*Teologia mistică*, I, P. G. III, col. 997B-1000A). Se pare că această secțiune este o descriere a argumentului lui Williams. Sfântul Dionisie îi spune explicit lui Timotei să renunțe la toate; Timotei trebuie să întoarcă spatele tuturor afirmațiilor și negațiilor, să *nege* întregul proces. Dacă procedează astfel, aceasta îl va conduce la uniunea în extaz cu Divinității; totuși, nu va fi contactul cu totalitatea Divinului, va fi doar cu o rază, cu *umbra* Lui. Sfântul Dionisie îi cere lui Timotei să pășească dincolo de afirmații și negații, deși P. Rorem nu interpretează această cerere exact în acest sens. Citatul lui Rorem, care ne oferă o perspectivă intimă a părerii sale asupra a ceea ce ar putea fi dincolo de procesul dialectic, mai precizează: „Această abandonare este, literal, un extaz în sensul ... unei distanțări de sinele nostru și de utilizările naturale afirmative pe care le conferim lui Dumnezeu. Finalul «Numelor divine» a trecut în mod explicit în revistă funcția extatică a negației în Scripturi, acest aspect putând fi observat pe tot parcursul tratatului”. (Paul Rorem, *op. cit.*, p. 186); Adam B. Cleaveland, *op. cit.*, p. 11.

subliniază natura tranzitorie a „beției treze” în aceea că uniunea cu divinul nu este considerată o stare permanentă. Sfântul Macarie a pus accent pe liberul arbitru al omului de a renunța la urmarea lui Dumnezeu și de a se lăsa îmbătat de rău/demonic, o frază care nu poate fi regăsită și la Sfântul Grigorie¹⁰⁶⁷.

Cu toate acestea însă, Sfântul Grigorie de Nyssa este cel dintâi autor creștin care a elaborat o teorie teologică despre extaz, definit ca o ieșire continuă din limitările lumii acesteia și o pătrundere continuă în întunericul lui Dumnezeu cel Nepătruns¹⁰⁶⁸. El numește viața spirituală „extaz către cele dumnezeiești”¹⁰⁶⁹.

Când singura plăcere a sufletului rezidă, așa cum susține Sfântul Grigorie, în „contemplarea a ceea ce este” (τῇ θεωρία τοῦ ὄντος), simțurile sale sunt adormite și primește „arătarea lui Dumnezeu” (τοῦ θεοῦ τὴν ἐμφάνειαν), „prin veghea divină” (διὰ τῆς θείας ἐγρηγόρσεως), în intelectul său neatins. Er. Dodds¹⁰⁷⁰ compară această frază cu un pasaj din Plotin (IV. 8.1.1 sq.; dar mai aproape de acesta este III. 6.6.71), în care este descrisă o experiență mistică sub forma unei „treziri întru sine”. Dar oricum s-ar prezenta limbajul Sfântului Grigorie, „veghea” sa este mult departe de „trezirea” lui Plotin. A unsprezecea omilie din *In Canticum canticorum* are o prefață care recapitulează mai clar situația. Trezvia este acum interpretată ca o atenție neabătută față de adevăr și o conștiință transparentă¹⁰⁷¹.

„Mistica întunericului” adaugă deci o nouă treaptă. Aceasta este expusă de Sfântul Grigorie al Nyssei, care, precum știm, distinge trei trepte ale urcușului spre Dumnezeu: 1). în lumină, faza purificării; 2). prin nor, intrarea în contemplația inteligibilelor; 3). în întuneric: o ultimă treaptă a cunoașterii inteligibile e depășită, iar sufletul o ia pe o altă cale, cea a iubirii, ia „aripile iubirii”. Aceasta e deci o adevărată *ek-stasis*, „ieșire” din starea intelectuală. Încercând o dorință arzătoare

¹⁰⁶⁷ Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius ...”, p. 313.

¹⁰⁶⁸ Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator*, trad. Anca Popescu, București, Editura Sofia, 2005, p. 260-261.

¹⁰⁶⁹ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 273.

¹⁰⁷⁰ Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge, 1965, p. 99, n. 2.

¹⁰⁷¹ C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa ...”, p. 365-366.

de Dumnezeu, dobândim o nouă cunoaștere a Dumnezeului-Iubire. Iubirea devine astfel cunoștință¹⁰⁷². Dragostea întreagă dumnezeiască, fierbinte și desăvârșită „se naște din cele două trepte ale rugăciunii în inimă: rugăciunea curată care mai înaintează încă și rugăciunea duhovnicească, care înseamnă unirea deplină cu Hristos și nu mai are unde înainta. Această rugăciune și dragoste produc extazul și răpirea, extazul ca act al omului de uitare de sine, răpirea ca act al lui Hristos, prin care omul e atras cu totul din preocuparea de sine. Acum omul nu mai știe decât pe Hristos. Dar el se trăiește pe sine în bucuria nemărginită ce o are de Hristos. Extazul acesta e singurul care îl mută pe om nemijlocit în Hristos. Oricare altul îl duce într-o uitare inferioară de sine”¹⁰⁷³. În extaz, omul „a plecat de la sine”, absorbit de lumina și de focul Duhului Sfânt. „Acesta face trupul transparent și fierbinte pentru că și sufletul e fierbinte. El e focul entuziasmului curat”¹⁰⁷⁴.

Avem de-a face la acest nivel cu o adevărată ieșire din sine „spre a se regăsi pe sine. Prin „ieșirea din sine”, Sfântul Grigorie „revine la caracterul supra-noetic al extazului, redându-i elementul de pasivitate ce-i este esențial. Însă nu se pune problema unei substituiri a duhului uman de către Duhul Sfânt, a sinelui uman de către cel divin, însă este o ieșire dincolo de *διαβολα*, este o tainică participare la divin, adică la cunoașterea și la iubirea prin care Dumnezeu Însuși se cunoaște și se iubește ... Dacă Apolinarie nu admitea existența unui voûș uman în Hristos deoarece i se părea că, admitând în Hristos un alt voûș decât cel al Cuvântului, s-ar fi vorbit de două persoane hristice și acest aspect i-l reproșa Sfântului Grigorie de Nyssa, acesta din urmă, din contra, va realiza foarte clar distincția dintre voûș și *προσωπον* (persoană), astfel umanitatea lui Hristos putând fi foarte bine asumată de către Cuvânt fără ca voûș-ul uman să fie eliminat. La fel este și în

¹⁰⁷² Jean Daniélou, „Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse”, în *DSp*, 2, 2, Paris, 1953, col. 1872 sq.; la Tomáš Špídlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. Manual sistematic*, Ediția a II-a, Traducere și prezentare de Diac. Ioan I. Ică Jr., Sibiu, Editura Deisis, 2005, p. 394-395.

¹⁰⁷³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota explicativă nr. 211, în *Filocalia* ..., vol. VIII, Editura Humanitas, București, 2002, p. 103-104.

¹⁰⁷⁴ Idem, nota explicativă nr. 19, în *Filocalia* ..., vol. VI, Editura Humanitas, București, 1997, p. 65.

cazul extazului: πνεῦμα poate locui sufletul fără a-i exclude νοῦς-ul. În ambele cazuri este vorba de adâncirea înțelesului noțiunii de persoană. De altfel, Sfântul Grigorie utilizează mai des noțiunea de διανοία, ce definește mai degrabă facultatea noetică a spiritului, decât noțiunea de νοῦς care este mai echivocă¹⁰⁷⁵.

Sfântul Grigorie combină o conștientizare a tradiției platonice a beției ca unire cu divinul, cu conceptul de *necunoaștere* a lui Dumnezeu și prăpastia dintre creat și necreat, și formulează un element original în mistica creștină, respingând doctrina platonicească a unirii supreme¹⁰⁷⁶. Deci, Sfântul Grigorie nu asimilează total platonismul în teologia sa mistică. Pentru Părintele nyssean, abisul dintre necreat și creat este atât de mare încât sufletul nu are nici o posibilitate de a-l depăși. Adică, nu există extaz în care sufletul să-și părăsească natura creată și să treacă în necreat, care poate fi regăsit în acele forme ale gândirii platonice și neoplatonice în care extazul este o permanentă uniune cu divinul. El se bazează pe Filipeni 3, 12-14¹⁰⁷⁷ (epectaza = uitarea a ceea ce se află în spate și râvnirea permanentă la ceea ce este în față) în căutarea perfecțiunii. Astfel, starea sa prezentă de perfecțiune, indiferent cât de mare și de perfectă ar fi, este doar începutul unui stadiu superior. Astfel, se demonstrează cuvintele Apostolului: tinderea spre lucrurile care sunt în fața noastră implică uitarea a ceea ce s-a obținut deja. Astfel, după Sfântul Grigorie, sufletul tânjește continuu după Dumnezeu, dar nu este niciodată satisfăcut, nu primește niciodată uniunea supremă a extazului, ci mai curând e doar o pătrundere din ce în ce mai adâncă în *întunericul necunoașterii lui Dumnezeu*. În această dorire și penetrare în *întuneric*, sufletul va fi întotdeauna inspirat de experiența sa asupra lui Dumnezeu să dorească după mai mult. Sufletul iese din el însuși, iar omul este ridicat la Dumnezeu pe „aripile iubirii”. Insațiabilitatea

¹⁰⁷⁵ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 282.

¹⁰⁷⁶ Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius ...”, p. 311.

¹⁰⁷⁷ „Nu (zic) că am și dobândit îndreptarea, ori că sunt desăvârșit; dar o urmăresc ca doar o voi prinde, întrucât și eu am fost prins de Hristos Iisus. Fraților, eu încă nu socotesc să o fi cucerit, dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea, și tinzând către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus”.

sufletului în fața cunoașterii lui Dumnezeu este temperată de experiențele naturii extatice a iubirii, revelate ca dorință. Adică, iubirea care caută să atragă sufletul dincolo de el însuși spre uniunea cu Dumnezeu.

Extazul divin sau experiența comuniunii cu Dumnezeu nu este o experiență în care sufletul este răpit chiar și pentru un moment din succesiunea timpului într-o stare eternă. Nu există o stare de odihnă definitivă pentru suflet, căci, în iubirea sa pentru Dumnezeu, el este în continuu tras și scos din el însuși. Aceasta este ceea ce înțelege Sfântul Grigorie prin extaz: „experiența intensă a dorului, a dorinței și iubirii al cărei rod este *epektasis* – tinderea spre Dumnezeu ... Nu există o vedere finală, căci experiența sufletului în întuneric nu este – nu poate fi o *theoria*, deoarece în acest întuneric vederea nu poate fi cu puțință. Prezența lui Dumnezeu nu poate fi văzută sau cuprinsă, ci doar simțită și acceptată”¹⁰⁷⁸. E sigur că se produce o depășire a stării ontologice, dar „această ieșire din sine este eterna tensiune a sufletului în starea de iubire, este o ieșire fără negarea condiției ontologice”¹⁰⁷⁹. Această sesizare mistică este departe de a fi o înțelegere totală a lui Dumnezeu, căci chiar în extaz, vederea lui Dumnezeu nu este vedere, El rămâne în același timp „în lumină și în întuneric, pentru că este văzut fără a fi înțeles”¹⁰⁸⁰. Pentru a fi obiectul contemplației noastre, Dumnezeu iese oarecum din El Însuși, își arată slava Sa, transfigurează sufletul și întreg universul prin energia Sa, prin luminile Sale, lumina taborică fiind „strălucirea cea mai caracteristică a acestei energii divine. Aceste considerații vor sta în centrul sintezei palamite de mai târziu”¹⁰⁸¹. Dar întrebarea ce s-ar putea pune sufletelor profund religioase este aceasta: nu trebuie oare ca și omul să iasă oarecum din el însuși pentru a veni la întâlnirea cu Dumnezeu? Este vorba de problema extazului, a „ieșirii din sine”. Este ieșirea din planul sensibil cunoscut cu simțurile. Dar „e și o ieșire din orice fel de

¹⁰⁷⁸ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 137.

¹⁰⁷⁹ Pr. Dr. Ștefan Florea, *op. cit.*, p. 314.

¹⁰⁸⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, traducere de Preot Ioan Buga, note de Preot Prof. Dumitru Stăniloae, în PSB, vol. 29, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 73-75; Pr. Drd. Pop Liviu, „Doctrina Sfântului Har la Marii Părinți ai secolului al IV-lea”, în *Orizonturi Teologice*, Anul I (2000), Nr. 2, p. 161.

¹⁰⁸¹ Tomáš Špídlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin ...*, p. 392.

înțelesuri. Aceasta e rugăciunea cea mai înaltă. Cea mai de jos de ea e însoțită de o gândire la înțelesul cuvintelor rugăciunii, desigur o gândire plină de emoție, existențială. Dar e de un grad mai înalt rugăciunea în care sufletul nu se mai gândește la faptele și la însușirile lui Dumnezeu exprimate prin rugăciune, ci la El Însuși¹⁰⁸².

Sfântul Grigorie crede deci că există momente când sufletul este răpit în Dumnezeu. Dar când el face referire la extaz, limbajul său e de obicei metaforic și pare să vrea să spună că sufletul e constant atras și scos din sine însuși în simțirea dorului după o cunoaștere a lui Dumnezeu tot mai adâncă. Astfel există un paradox în adâncă desfășurare a sufletului în experiența lui Dumnezeu pe care o face, în vreme ce totuși se întinde după mai mult. „Dacă există cu adevărat un element extatic în învățătura Sfântului Grigorie, acesta e natura extatică a iubirii, care caută permanent să scoată sufletul din sine însuși pentru a-L uni cu Dumnezeu așa cum este El în El Însuși. Pentru a descrie această iubire, iubire care e în esență o dorință de unire cu Cel iubit, Sfântul Grigorie folosește atât ἔρως cât și ἀγάπη¹⁰⁸³.

Și erosul (ἔρως), ca manifestare a iubirii dumnezeiești, sub formele ei cele mai înalte, duce tot la unire, dar în alt chip. El implică totdeauna o ieșire a sufletului din sine însuși, o „strămutare a sufletului în Dumnezeu¹⁰⁸⁴, cu un cuvânt, extazul. Acesta este opus experienței de până acum a prezenței dumnezeiești, care avea loc printr-o tot mai profundă pătrundere a sufletului în sine însuși, unde afla pe Dumnezeu prin harul Său. Această acțiune de înălțare a sufletului și, în general, desfășurarea întregii vieți duhovnicești în această fază, se datoresc exclusiv harului, iubirii dumnezeiești, ca dar de sus. Sub raportul eforturilor proprii, sufletul a intrat acum, așa cum zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, „în ziua a VII-a a odihnei de puterile naturale”, „în Duminica vieții îndumnezeite”, sau „Sâmbăta odihnei¹⁰⁸⁵.

¹⁰⁸² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota explicativă nr. 353, în *Filocalia* ..., vol. VIII, p. 156.

¹⁰⁸³ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine* ..., p. 136.

¹⁰⁸⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, în *Canticum canticorum*, VI, P. G. XLIV, col. 889D.

¹⁰⁸⁵ Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, *Viața și scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în col. *Filocalia* ..., vol. II, București, Editura Humanitas, 1999, p. 22.

Așa cum am precizat deja¹⁰⁸⁶, la Sfântul Grigorie al Nyssei, există viziunea extatică a lui Dumnezeu în „întunericul luminos”, „întunericul divin” – ὁ λαμπρός γνόφος, ὁ θεῖος γνόφος – și citim în opera autorului nostru patristic de o „vedere prin nevedere” – ἐν τούτῳ γὰρ ἀληθῆς ἐστὶν εἰδήσις τοῦ ζητουμένου, το ἐν τούτῳ το ἰδεῖν, ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν – de „o cunoaștere prin necunoaștere”, de o „beție sobră” sau „beție trează” și așa mai departe – ἡ θεία τε καὶ νηφάλιος μέθη, δι' ἧς ἐξιστάται αὐτός ἑαυτοῦ.

Termenul ἔκστασις¹⁰⁸⁷, pentru care o bună redare o constituie poate franțuzescul „sortie de soi” („evadarea sau ieșirea din sine”), este sugerat prin menționarea beției, dar este utilizat pentru a denota îndepărtarea de un plan inferior al virtuții și apropierea de unul superior. Într-adevăr, pentru a descrie aceste experiențe, Sfântul Grigorie folosește oximoroane precum „somn veghetor” sau „beție trează”¹⁰⁸⁸.

Sfântul Grigorie utilizează acest oximoron („beție trează”), fructul unei bogate tradiții, pentru a descrie extazul mistic (ἔκστασις). Expresia „beție trează” poate fi regăsită la Filon, fiind strâns legată de tradiția alexandrină. În corpus-ul Sfântului Grigorie, această expresie este interpretată în contextul altor expresii tipice lui, cum ar fi lumină/întuneric, impasibil/pasiune, vigilent/somn, vertij sau *epektasis*. Toate aceste expresii paradoxale se completează reciproc și trebuie avute în vedere dacă se dorește evaluarea dimensiunii mistice a teologiei spirituale a Sfântului Grigorie. În această teologie, „beția trează” slujește la descrierea combinației de pasivitate și vertij care caracterizează extazul. Sfântul Grigorie însuși unește cele două concepte. Citând dintr-una din cărțile Bibliei, anume Cântarea Cântărilor 5, 1, unde scrie: „Mâncați și beți, prieteni, fiți beți de dragoste, iubirii mei!”, el comentează că tipic beției este faptul că produce extaz și că, în cazul beției spirituale, acest extaz semnifică un salt de la realitățile inferioare la cele cerești¹⁰⁸⁹.

¹⁰⁸⁶ Vide supra.

¹⁰⁸⁷ Asupra utilizării date de Sfântul Grigorie limbajului extazului, a se vedea și Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden: Steiner, 1955, p. 202 sq., Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 259-273.

¹⁰⁸⁸ C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa ...”, p. 365.

¹⁰⁸⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, 10, GNO VI.307-308.

Deci, Sfântul Grigorie folosește expresiile „beția trează” (νηφάλιος μέθη, în latină – *sobria ebrietas*), sau „trezvia beată”, pentru a exprima starea omului îmbunătățit duhovnicește și plin de înțelepciunea vinului dumnezeiesc. Nu este vorba despre beție, în sensul de consecință gravă a consumului de alcool, ci este o stare de o mare luciditate, bucurie, veselie, seriozitate și entuziasm, urmare a legăturii iubirii noastre cu Dumnezeu.

Părintele Profesor Dumitru Stăniloae face câteva comentarii la acest text și menționează că *beția trează* sau *trezvia beată* este o expresie paradoxală prin care Sfântul Grigorie – și, după exemplul lui, alți Părinți următori – descriu starea complexă și totodată echilibrată a omului înaintat duhovnicește. Omul, „umplut de înțelepciunea vinului dumnezeiesc trăiește o bucurie care-l îmbată, dar care-i dă totodată o mare luciditate. El e entuziast și treaz, vesel și serios, încântat la culme de lumina marii înțelegeri dobândite și plin de răspunderea și de seriozitatea pe care o aduce ea. Starea aceasta o produce și iubirea curată: cu cât iubești pe cineva mai mult, cu atât ești mai entuziasmat și în același timp mai plin de răspundere în fața lui sau pentru el, cu atât ți s-a deschis un orizont mai adânc al cunoașterii lui ca persoană, orizont care întreține meditația în legătură cu el. Și numai cunoscându-l în taina persoanei, ai înlăturat de pe semenul tău caracterul de obiect, care-l acoperă, care-l îngustează, care-l strâmbă, care ți-l face neinteresant și-ți mărginește bucuria de el; numai când ai pătruns în încăperile minunate și intime ale palatului lui fermecat, ești plin de o încântare negrăită. Entuziasmul acesta este un extaz, o ieșire din tine, dar el fiind în același timp însoțit de trezvie, de o supremă luare-aminte la minunile pe care le-ai cunoscut, nu înseamnă o uitare de deosebirea dintre tine și Dumnezeu, nu-i o scufundare de bacantă în esența socotită una cu esența proprie, în sens panteist. Pagini frumoase despre deosebirea mistică între mistica panteistă a lui Plotin și cea creștină, care are ca bază dogma iubirii celor trei Persoane dumnezeiești neconfundate, se găsesc în cartea lui Georg Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*, 3 Auflage, Spee-Verlag, Trier, 1979, p. 70. El vede mistica creștină adevărată, curat păstrată numai la Părinții răsăriteni, în vreme ce în Occident consideră că a fost afectată de panteism. El zice: «Mistica apuseană este, sub influența lui Plotin, monoteistă în sensul îngust la cuvântului. Ea vede Treimea, dar numai ca unitatea persoanelor în dumnezeire. Chiar mistica

noastră modernă în legătură cu Hristos vorbește, precum se știe, aproape numai despre *Mântuitorul divin*, ceea ce înseamnă că ea vede în Hristos numai pe Dumnezeu și dumnezeirea Sa. Biserica veche și, cu ea, Simeon (Noul Teolog), vedea în Hristos, dimpotrivă, ceva mai mult: ea vedea în El pe Fiul ... Noi ne închidem față de un lucru care pentru Biserica veche era hotărâtor și prin care ea se deosebea de monoteismul iudaic. Simțul pentru viața trinitară a lui Dumnezeu, pentru întrepătrunderea reciprocă și referirea Persoanelor dumnezeiești întreolaltă s-a pierdut la noi... Pentru noi Dumnezeu a devenit o noțiune fără conținut»¹⁰⁹⁰.

Sfântul Grigorie utilizează „beția” pentru a se referi la starea mistică a celor îmbătați de înțelepciunea divină și se referă la „beția trează” atât în cadrul sacramental, cât și mistic, în special în conexiune cu cărțile biblice Cântarea Cântărilor 5, 1-2, Psalmi 22, 5 etc.¹⁰⁹¹. Sfântul Grigorie privește extazul împărtășirii de *vinul* euharistic (de Sfânta Euharistie de fapt) ca fiind o pregustare a extazului divin¹⁰⁹². Totuși, se îndepărtează în mod evident de cadrul pur euharistic în uzul pe care îl dă ideii de „îmbătare de Dumnezeu”¹⁰⁹³. În contextul utilizării gregoriene a termenului „beție” este probabil să fie o influență neoplatonică, dar Sfântul Grigorie o interpretează în sensul unei teologii creștine emergente¹⁰⁹⁴.

„Beția trează” este un oximoron gregorian utilizat – precum am amintit deja în treacăt – pentru a descrie experiența sufletului în Dumnezeu concomitent cu dorința progresivă în Dumnezeu: „Acestea zicându-le Cuvântul către mireasă (suflet – n. n.)¹⁰⁹⁵, îmbie prietenilor tainele Evangheliei, zicând: «Mâncați, prietenii Mei, și beți, și vă îmbătați, frații Mei». Căci cel ce cunoaște cuvintele tainice ale Evangheliei nu va vedea nicio deosebire între cuvintele de aici și

¹⁰⁹⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota explicativă nr. 110, în PSB, vol. 29, p. 183.

¹⁰⁹¹ Jean Daniélou, *From Glory to Glory ...*, p. 33-46.

¹⁰⁹² H. Lewy, *Sobria Ebrietas ...*, p. 136.

¹⁰⁹³ Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius ...”, p. 322.

¹⁰⁹⁴ A se vedea K. Gronau, *De Basilio Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis Imitatoribus*, Gottingen, 1908; R. E. Heine, *Perfection in the Virtuous Life*, Cambridge, Massachusetts, 1975. Jean Daniélou, „Mystique de la Ténèbre chez Grégoire de Nysse ...”, col. 1872-1835.

¹⁰⁹⁵ În limba greacă „sufletul” este de genul feminin.

învățătura de atunci pentru ucenici. Pentru că și aici și acolo zice Cuvântul: «Mâncați și beți» (Mt. 26, 28). Dar îndemnul spre beție, pe care Cuvântul l-a dat aici, fraților, multora le pare că cuprinde mai mult decât Evanghelia. Însă dacă cineva ar cerceta cu de-amănuntul, ar afla că și aceasta conglăsuiește cu cele ale Evangheliei. Căci ceea ce Cuvântul a poruncit aici prietenilor, aceea a făcut acolo prin faptă. Pentru că orice beție obișnuiește să pricinuiască un extaz (o ieșire din sine) a minții, luată în stăpânire de vin. Deci starea spre care se îndeamnă s-a împlinit atunci și se împlinște totdeauna, prin mâncarea și băutura aceea, odată cu mâncarea și băutura ivindu-se strămutarea și răpirea (extazul) minții de la cele mai rele la cele mai bune¹⁰⁹⁶. Această „răpire” a sfinților din starea de rugăciune în cea de extaz, este o „răpire în contemplarea dragostei lui Dumnezeu, sau o copleșire a lor de dragostea ce o simt pentru Dumnezeu”¹⁰⁹⁷, iar „beția dumnezeiască și lucidă”¹⁰⁹⁸ este și o anticipare a fericirii cerești.

Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat, dar nu e același în toți, ci în acord cu măsura celui în care vine, după posibilitatea aceluia de a-L primi: începător, avansat sau desăvârșit, „asemenea viței de vie, care nu apare niciodată la fel, ci se schimbă în timp: mugure, floare, pe cale de a se coace, apoi, bine coaptă, devine vin. De aici și chemarea la beție (*sobria ebrietas*) adresată de Cuvânt. Întreaga ființă se unește cu El, sufletul se mărește, crește fără încetare. Cu cât dorește mai mult, cu cât iubește mai mult, cu atât primește mai mult”¹⁰⁹⁹.

Beția sobră care învăluie sufletul răpit în extaz subliniază totdeauna supraabundența bucuriei care face sufletul să iasă din sine. Ea se datorește unei intense participări la viața dumnezeiască, ceea ce Sfântul Grigorie, după cuvântul psalmistului, simbolizează prin „grăsimea casei lui Dumnezeu și râul desfătărilor”¹¹⁰⁰ (Ps. 35, 8¹¹⁰¹), din

¹⁰⁹⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, X, P. G. XLIV, col. 989B-989C; PSB 29, p. 253.

¹⁰⁹⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota explicativă nr. 571a, în *Filocalia* ..., vol. X, Editura IBMBOR, București, 1981, p. 454.

¹⁰⁹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, X, P. G. XLIV, col. 992B.

¹⁰⁹⁹ Jean Boesse, *Grigorie de Nyssa*, în Marie-Madeleine Devy, *ECD*, vol. I, traducere de Olimpia Berca, Editura Amarcord, Timișoara, 1997, p. 311-312.

¹¹⁰⁰ „Sătura-se-vor din grăsimea casei Tale și din izvorul desfătărilor Tale îi vei adăpa pe ei”. (Ps. 35, 8).

¹¹⁰¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 989C.

care se adapă cei duhovnicești. El arată că, precum orice beție produce un extaz (ieșire) al minții, luată în stăpânire de vin, la fel și cea duhovnicească produce o strămutare spre cele mai bune, „spre cele mai dumnezeiești (πρός τὰ θειότερα)”¹¹⁰². Așa s-a îmbătat odinioară și marele David, când, ieșind din sine și aflându-se în extaz, a văzut frumusețea nevăzută¹¹⁰³. Așa s-a îmbătat și Sfântul Apostol Pavel, care a zis: „Căci, dacă ne-am ieșit din fire, este pentru Dumnezeu (căci spre Acela era extazul), iar dacă suntem cu mintea întreagă, este pentru voi” (II Cor. 5, 13), cum a arătat în cuvintele către Festum că nu e nebun, ci spune vorbe înțelepte și drepte¹¹⁰⁴. Sfântul Grigorie îl compară pe Sfântul Pavel cu Veniamin cu referire la Ps. 67, 28, unde este menționat un extaz al lui Veniamin¹¹⁰⁵. Asemenea și fericitul Petru a fost în astfel de beție dumnezeiască și trează la Iope, când a contemplat pânzătura evanghelică (Fap. 10, 10-17)¹¹⁰⁶. Este „... acea beție prin care li se întâmplă oamenilor extazul (ieșirea) din cele materiale, spre ceea ce este dumnezeiesc¹¹⁰⁷”. Omul își depășește propria natură, își schimbă starea: „din muritor, devine nemuritor, din pieritor nepieritor, din trecător etern, într-un cuvânt, din om se preface în dumnezeu”¹¹⁰⁸.

¹¹⁰² *Ibidem*, col. 992B și omilia a V-a, P. G. XLIV, col. 873B.

¹¹⁰³ David a fost cuprins de această „beție” când a văzut frumusețea invizibilă, a pătruns într-o stare de extaz și în această stare a spus că: „Eu am spus într-o uimire mea: orice om este un mincinos”. (Ps. 115, 2); (*In Canticum canticorum*, 10, GNO VI.308-309). În *De Virginitate*, 10 (GNO, VII.1.290), Sfântul Grigorie vorbește pe larg despre experiența extatică a lui David și aplică din nou Ps. 115, 2; acest extaz a avut loc pentru că David era înălțat prin puterea Sfântului Duh, care l-a făcut să contemple frumusețea inaccesibilă într-un „extaz binecuvântat”. Expresia „orice om este un mincinos” semnifică faptul că oricine dorește să exprime această frumusețe pe care o contemplă în extaz trebuie că e un mincinos, pentru că o astfel de frumusețe este inefabilă, iar cuvintele sunt întotdeauna extrem de departe de realitate. Lucrarea Sfântului Duh este cea care ridică în extaz sufletul lui David. Același lucru se poate spune despre expresia „beție trează”: Filon este interpretat de Sfântul Capadocian într-un context creștin, care acordă primariat acțiunii Sfântului Duh în viața mistică. A se vedea pe larg la Lucas Francisco Mateo-Seco, „Sober drunkenness”, în *BDGN*, p. 686.

¹¹⁰⁴ Magistrand N. V. Stănescu, „Cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 36.

¹¹⁰⁵ În *Canticum canticorum*, 10, GNO VI.309-310.

¹¹⁰⁶ *Ibidem*, X, P. G. XLIV, col. 989C-992A.

¹¹⁰⁷ *Ibidem*, V, P. G. XLIV, col. 873B.

¹¹⁰⁸ *Idem*, *De beatitudinibus*, 7, P. G. XLIV, col. 1280C.

Tema beției treze apare deci frecvent în scrierile Sfântului Grigorie. Învățătura aceasta a Sfântului Grigorie poate fi comparată cu cea a contemporanului său, Sfântul Ambrozie, ale cărui învățături spirituale sunt sintetizate de E. Dassmann¹¹⁰⁹ sub sintagma *sobria ebrietas*.

În ceea ce privește „somnul treaz” care urmează totdeauna după o asemenea „beție”, arată o indiferență față de lumea exterioară, mergând până la oprirea activității simțurilor trupului. Într-o asemenea stare numai mintea este trează, pe când trupul se află ca într-un somn. „Căci într-adevăr – spune Sfântul Grigorie – în cel ce nu viețuiește decât mintea în ea însăși, netulburată de simțuri, firea trupului devine inertă ca într-o stare de somn și de letargie și se poate spune cu adevărat că văzul doarme, din pricina nelucrării, disprețuindu-se vederile acelea care obișnuiesc să uimească privirile copilărești ... Toate acestea sunt disprețuite, din pricina contemplării bunătăților adevărate, căci ochiul trupului e inert; dat fiind că sufletul a devenit mai desăvârșit, nu e atras de nimic din cele arătate de el, ca unul ce privește prin cugetare numai spre cele ce sunt mai presus de cele văzute. Așa și auzul devine mort și nelucrător, deoarece sufletul e preocupat numai de cele mai presus de cuvânt”¹¹¹⁰.

Referindu-se la schema Sfântului Teofan Zăvorâtul, Tomáš Špídlík susține că ar trebui să presupunem încă o ultimă treaptă a extazului: o suspendare a tuturor facultăților sufletului în care nu mai lucrează decât puterea Duhului. Dar cărei stări psihologice îi corespunde aceasta? Poate că această stare e cea numită „somnul veghetor”. În somnul obișnuit sufletul e smuls din sine însuși și e supus viselor, însă somnul mistic supune sufletul realității suverane a prezenței Duhului Sfânt. Aceasta e, în același timp, o trezire, fiindcă sufletul e așezat în fața unicei realități adevărate¹¹¹¹.

„Rana sufletului”, a cărei imagine Sfântul Grigorie ne-o prezintă foarte des, este expresia iubirii ridicate pe culmea cea mai înaltă, din

¹¹⁰⁹ E. Dassmann, *Sobria ebrietas: la spiritualita di S. Ambrogio*, Vescovo di Milano, Varese, 1975, p. 207-215.

¹¹¹⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, X, P. G. XLIV, col. 992D-993B.

¹¹¹¹ *Ibidem*, XI, P. G. XLIV, col. 996AD; PSB 29, p. 256; Tomáš Špídlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin ...*, p. 395.

cele amintite până acum. Simțământul iubirii provoacă pe această treaptă o profundă bucurie tainică și un dor mistuitor după cele dumnezeiești, unite, în chip paradoxal, într-o fericitoare durere. În acest sens, Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește despre o „dulce rănire”¹¹¹² și despre „o bucurie de nuntă”¹¹¹³, care dau prilej miresei „să se laude cu rana când primește în adâncul inimii acul dorului imaterial”¹¹¹⁴.

Extazul, sub greutatea acestei prezențe, face ca sufletul să iasă din sine însuși. „Beția trează” sau „somnul treaz” scoate sufletul din visările iluzorii și prezența lui Dumnezeu îl cuprinde în întregime. Iubirea este extatică, „erosul este intensitatea iubirii-agape”, opusă oricărui duh de posesie. În această stare de totală renunțare, sufletul este centrat pe Dumnezeu Care-l lasă să-I contemple Frumusețea. Sufletul crește avansând în interiorul întunericului¹¹¹⁵. Sufletul, „înălțat în duh prin puterea Duhului, ieșind ... din el însuși, răpit în extazul fericit, vede frumusețea neînțeleasă și necuprinsă”¹¹¹⁶, fiind astfel unit în mod direct cu Dumnezeu.

Aceasta este starea pe care, cu o intensitate din ce în ce mai sporită, o vor experia, în veșnicie, sufletele iubitoare de Dumnezeu și de cunoașterea Lui, căci, după cuvântul Sfântului Grigorie, „adevărată bucurie de Cel dorit e să înainteze pururea în căutarea Lui și să nu înceteze niciodată din urcuș, dorința împlinită totdeauna născând altă dorință a Celui ce se află deasupra”¹¹¹⁷.

¹¹¹² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, X, P. G. XLIV, col. VI, col. 889A.

¹¹¹³ *Ibidem*, col. 852B.

¹¹¹⁴ *Ibidem*, XIII, col. 1048CD. Aceeași imagine a ranei sufletului mai este prezentată în următoarele locuri în opera Sfântului Grigorie de Nyssa: *In Canticum canticorum*, XII, P. G. XLIV, col. 1033BC; col. 1037C; *In Canticum canticorum*, XVIII, P. G. XLIV, col. 1048CD; acestea sunt prezentate și de Magistrand N. V. Stănescu, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa ...*, p. 36-37.

¹¹¹⁵ Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu ...*, p. 54.

¹¹¹⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *De virginitate*, IX, P. G. XLVI, col. 361B.

¹¹¹⁷ Idem, *In Canticum canticorum*, XII, P. G. XLIV, col. 1037BC. Pentru ideea de epectază a se vedea următoarele locuri din aceeași operă - *In Canticum canticorum*, omilia a V-a, P. G. XLIV, col. 876AB și omilia a VI-a, col. 892AB; a se vedea și Magistrand N. V. Stănescu, *op. cit.*, p. 37.

V.8.3. „Zborul sufletului”. Cadrul multifățetat al utilizării sintagmei

Imaginea sufletului zburând pe Aripile Duhului în aerul Divinității este puternică. Ne amintește de călătoria sufletului și de ajutorul ceresc venit prin harul și puterea Duhului Sfânt. Ideea sufletului zburând pe aripi poate fi identificată în toată literatura creștină timpurie, iar un studiu al conceptului relevă cadrul multifățetat al utilizării sintagmei.

Conceptul de *πτερόω*, „furnizarea aripilor” poate fi identificat frecvent în rândul scriitorilor creștini din trecut, și este considerat de origine platonice. Clement Alexandrinul, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Ioan Hrisostom și Sfântul Chiril al Alexandriei utilizează cu toții expresia *πτέρουξ* (aripi) în descrierea lor asupra ascensiunii spirituale. Legătura cu Platon poate fi identificată prin *Phaidros* și *Symposium*. *Phaidros* vorbește de sufletul căruia îi cresc aripi, udate de frumusețe, care permite sufletelor să se întoarcă la starea în care fuseseră înainte de a cădea pe pământ¹¹¹⁸. Platon crede că proprietatea naturală a unei aripi este de a purta ceea ce este greu spre înalțuri. În viziunea sa, natura a înzestrat aripa cu puterea de a face ca ce e greu să se ridice spre înalțuri, acolo unde își are neamul zeiesc sălaşul¹¹¹⁹. Astfel, în *Phaidros* se notează „Hrana adusă de efluviul frumuseții umflă lăstarul aripilor și-l mână să crească din rădăcină, din taințele înseși ale ființelor sufletești, care odinioară era cu totul înaripată. Deci, în tot acest răstimp, el fierbe și tresaltă în toată ființa lui; suferința îi e aidoma cu aceea pe care o simt copiii când le ies dinții; când dau să crească, în jurul lor se naște o mâncărime și o durere, și același lucru îl simte și sufletul în clipa când aripile vor să iasă. Și în tot timpul cât aripile îi cresc, el fierbe și îl doare și se simte furnicat”¹¹²⁰. „Asemenea unui șuvoi de aer sau a unui sunet pe care un corp lucios sau tare îl face să revină la locul din care el s-a fost pornit, tot astfel valul frumuseții, luând drumul ochilor, se întoarce către ființa în care

¹¹¹⁸ R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, Cambridge, 1952; *Phaedrus*, 246-248; *apud* Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius ...”, p. 314.

¹¹¹⁹ *Phaidros*, 246D, traducere, lămuriri preliminare și note de Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, București, 2006, p. 86.

¹¹²⁰ *Ibidem*, 251C, *loc. cit.*, p. 95.

frumosul s-a întrupat. Și când pe drumul acesta, ce duce în chip firesc spre suflet, valul ajunge aici și scaldă sufletul în întregime, căile prin care aripa iese la lumină prind viață, aripa este împinsă să se nască și sufletul iubitului e tot numai iubire”¹¹²¹.

În mitul din *Phaidros*, iubirea divină reclamă ca omul să abandoneze dorințele fizice și actele de iubire pentru a experimenta dorința cerească, aceasta, la rândul său, divinizându-l¹¹²². Astfel, sufletul uman, odată înzestrat cu aripi, este liber să zboare în regatul ideilor adevărate și eterne. Primirea aripilor depinde de găsirea de către suflet a vindecării prin dragoste și amintirea frumuseții¹¹²³.

Asimilarea conceptului de zbor al sufletului de către filosofia creștină emergentă, evidentă în secolele al IV-lea și al V-lea, a fost facilitată de imaginile păsărilor și zborului care erau evidente în simbolismul credinței creștine însăși. Imaginile iudaice și siriene au influențat această asimilare împreună cu conceptul platonice al sufletului înaripat. Imaginile de păsări din iudaism sunt în principal acelea ale vulturului ca simbol al adorației, regalității, al puterii și dispoziției supranaturale (Ieș. 19, 4; Deut. 32, 11; Ps. 103, 5; Is. 40, 31), și a lui Dumnezeu în forma unui vultur aducând Israelul la El. E. R. Goodenough consideră că vulturul din iudaism este o psihopompă, un purtător al sufletului spre lumea viitoare, și sugerează că însăși elasticitatea conceptului de suflet purtat pe aripi într-un regat ceresc a permis asimilarea ideii în iudaism și creștinism¹¹²⁴. Parte a acestui proces de asimilare a fost preluată din Orient, iar Goodenough susține că Pasărea tunetului este simbolul soarelui în Mesopotamia și, în ultimă instanță, simbol al puterii zeilor; cea mai mare putere și-o adjucecă acest simbol în concepția iudaică asupra rolului vulturului, care permite păsării să reprezinte puterea lui Jahve¹¹²⁵. Imaginile iudaice de păsări includ asocierea, în tradiția rabinică, a sufletului cu o pasăre, care în mod normal locuiește în ceruri și care se întoarce în ceruri, sub forma unui porumbel, în momentul morții¹¹²⁶; acest

¹¹²¹ *Ibidem*, 255D, *loc. cit.*, p. 101-102.

¹¹²² E. R. Goodenough, *Jewish Symbols*, vol. 8, New York, 1956, p. 41.

¹¹²³ R. Hackforth, *Plato's Phaedrus ...*, p. 96-98.

¹¹²⁴ E. R. Goodenough, *op. cit.*, p. 121.

¹¹²⁵ *Ibidem*, p. 127, 129.

¹¹²⁶ *Ibidem*, p. 42.

porumbel este considerat și simbolul purității, datorită naturii sale monogame, fiind identificat și cu Israel¹¹²⁷. Goodenough notează mai departe că Filon se referă la suflet ca fiind un porumbel pentru că este echilibrat și unificat, spre deosebire de multiplele diviziuni ale trupului¹¹²⁸. Atât imaginea sufletului ca vultur, cât și imaginea sa ca porumbel își găsesc ecoul în ideea platoniciană a sufletului înaripat și se poate vedea că utilizarea imagisticii păsărilor, mai ales cea a aripilor, era un fenomen răspândit.

Influența puterii vulturului a fost deja menționată, existând exemple de imagistică a păsării/aripii asociate sufletului în tradiția creștină siriană. Sfântul Efrem (c. 300-373), scriitorul de imnuri și cel mai mare poet al perioadei patristice, în *Imnurile către Iulian al Sabei*¹¹²⁹, celebrează fecioara sub forma unui vultur care zboară în înalturi.

Aparițiile vulturului includ și exortația către suflet să se lase atras către Duhul Sfânt din *Cântul Învățăturii* 75: „Lasă sufletul să încerce pe orice cale să atingă apropierea de Duhul Sfânt”. „Și tu, trupule! Nu fi leneș! Zboară ca vulturul să ajungi în apropierea acelui trup care a dat naștere la toate!”¹¹³⁰. În mod similar, *Cântul Învățăturii* 37 vorbește atât de aripile iubirii cerești, cât și de aripile umanității: „Coboară aripile Iubirii tale, ca să pot călători pe ele ca o egretă!”¹¹³¹. De asemenea, Sfântul Efrem consideră că vulturul reprezintă o imagine a suveranității lui Dumnezeu¹¹³², subliniind încă o dată imaginea regală a vulturului.

¹¹²⁷ *Ibidem*, p. 44.

¹¹²⁸ *Ibidem*, p. 38. Philo, *Quis Rerum Divinarum Heres*, XXV (125-127); a se vedea Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius ...”, p. 315.

¹¹²⁹ E. Beck, *Des heilige Ephraem des Syrsers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba*, Louvain, CSCO 322 și 323, 1972. Beck se îndoiește de calitatea de autor a Sfântului Efrem în cazul majorității imnurilor către Iulian din Saba, preferând să le atribuie studenților Sfântului Efrem. Pentru o discuție asupra propunerilor lui Beck, a se vedea Sidney H. Griffith, „Julian Saba, Father of the Monks of Syria”, în *J ECS*, 2:2, 1994, p. 185-216, în special 199 sq. Griffiths afirmă că primele patru imnuri ale colecției sunt într-adevăr efremice. Pentru o trecere în revistă a vieții lui Iulian din Saba, a se vedea S. AbouZayd, *Ihdayutha*, Oxford, 1993, p. 324-326.

¹¹³⁰ E. Beck, *Des heilige Ephraem des Syrsers ...*, 75.23f; *apud* Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius ...”, p. 316.

¹¹³¹ *Hymns on Faith*, 37.9, traducere Palmer, p. 80; *apud* Stuart Burns, *op. cit.*, p. 316.

¹¹³² *Hymns on Nativity*, XVII.2 *eodem loco*.

Alte imagini de păsări/aripi siriene includ pe cele ale înțeleptului persan Afraat (c. 340), care, în *Demonstrația VI «Despre călugări»*, menționează ascensiunea către ceruri ca fiind o fugă din fața lumii: „Să ne ridicăm aripile ca vulturii, ca să putem vedea de sus trupul acolo unde este el”¹¹³³. De asemenea, Afraat utilizează noțiunea de putere a vulturului pentru a sublinia protecția acordată de Duh credinciosului în fața „dușmanului”: „El, care are aripi, zboară departe de acesta și săgețile pe care le aruncă spre el nu-l ajung”¹¹³⁴. În mod similar, *Odele lui Solomon* (c. 200-275) vorbesc despre aripile Duhului care protejează inima credinciosului. „Așa cum sunt aripile porumbiței peste puii săi, și ciocul ei către ciocul puilor ei,/Tot așa sunt și aripile Duhului peste inima mea”¹¹³⁵.

Conceptul de *furnizare* a aripilor este evident în creștinismul timpuriu sirian, reprezentând noțiunea de putere și protecție în călătoria sufletului, portretizată de vulturul care se află în planul superior. Tabloul vulturului în zbor poate reprezenta asimilarea concepției platonice a înputernicirii sufletului prin contemplarea frumuseții, și, mai apoi, în viziune creștină, a înputernicirii sufletului prin contemplarea iubirii și a harului divin care conduc la înțelegerea creștină a „fugii din fața lumii”¹¹³⁶. Sfântul Macarie percepe acest zbor ca depinzând de harul lui Dumnezeu, pe fondul unei vieți disciplinate, și, mai presus de toate, ca parte a călătoriei sufletului care trebuie experimentată prin rugăciune și asceză „de-a lungul unei vieți de austeritate și autocontrol”¹¹³⁷.

V.8.4. „Zborul sufletului” la Sfântul Macarie Egipteanul și Sfântul Grigorie de Nyssa

În utilizarea ideii de zbor al sufletului, Sfântul Macarie insistă pe necesitatea experiențială a călătoriei sufletului în viața creștină și pe primirea comuniunii divine în forma visurilor și a viziunilor. Sfântul

¹¹³³ Afraat, *Dem. VII.1, Post Nicene Fathers*, 13:363; loc. cit.

¹¹³⁴ *Ibidem*, 365.

¹¹³⁵ *Odele lui Solomon*, oda 28, 1, traducere și introducere Ioan-Valentin Istrati, București, Editura Anastasia, 2003, p. 213.

¹¹³⁶ Z. Alezghy, „Fuite du Monde”, în *DSp*, Vol. 5, col. 1575-1600.

¹¹³⁷ Stuart Burns, *Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa ...*, p. 316-317.

Macarie utilizează imagistica pasăre/aripă de câteva ori în legătură cu zborul sufletului, declarând că aripile *disponibile* omenirii sunt aripi *suplimentare* față de natura creată a omului. Adică, omul nu a fost creat cu aripi trupești, ci cu potențialul de a primi aripile Duhului, care îi vor permite să zboare în tărâmul ceresc. „Când Dumnezeu l-a creat pe Adam, nu i-a dat și aripi trupești, ca ale păsărilor, ci i-a *destinat* aripile Duhului Sfânt, ale Căruia aripi plănuia să i le dea la înviere, pentru a-l ridica și a-l duce oriunde i-ar bineplăcea Duhului – ceea ce sufletele sfinte au privilegiul de a poseda încă de pe acum ...”¹¹³⁸. Sufletul este „un lucru cu adevărat minunat și divin! Când l-a făcut Dumnezeu, n-a introdus în natura lui nicio răutate, ci după chipul virtuților Duhului l-a făcut (Fac. 1, 26-27). A pus în el legile virtuților: discernământul, cunoștința, prudența, credința, iubirea și pe celelalte virtuți, după chipul Duhului.

Încă și acum Domnul i se descoperă și este aflat (de el) prin cunoaștere, prudență, iubire și credință. (Pentru că Domnul) a pus în el rațiune și cuget, voință, l-a dăruit cu multă sensibilitate și l-a făcut foarte mobil, înaripat și neobosit. I-a dat puterea de a veni și a se duce într-o clipă și de a-L servi cu gândurile sale, acolo unde vrea Duhul. Într-un cuvânt, în așa chip l-a făcut, încât să fie mireasa și părtașa Lui, ca să se *amestece* cu El și să devină un singur Duh cu El”¹¹³⁹.

Harul lui Dumnezeu învață mintea să zboare și eliberează sufletul spre prezența lui Dumnezeu prin rugăciune¹¹⁴⁰. Sfântul

¹¹³⁸ *Collection I*, 48.6..9.

¹¹³⁹ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele cincizeci de omilii duhovnicești*, omil. XLVI, 5-6, în PSB, vol. 34, p. 269. Aceeași idee este exprimată aproape în aceiași termeni și în altă operă de-a Sfântului Macarie: „... sufletul este călăuzit de cunoaștere, de înțelepciune, de dragoste și de credință, căci Domnul se găsește și se vedește prin acestea. A pus în el (Dumnezeu – n. n.) o rațiune, cugetare, voință, mintea călăuzitoare. Și, de asemenea, a așezat în el și o altă și mare și sublimă putere de cunoaștere. L-a făcut sprinten, înaripat, neobosit pentru a sluji într-o clipă prin cugetele sale, în momentul voit de (Sfântul) Duh. Într-un cuvânt: Dumnezeu l-a creat pe suflet ca să-i fie mireasă, capabil de a se uni cu El, pentru ca El să intre în comuniune cu sufletul, devenind un singur duh cu acesta (I Cor. 6, 17), precum scrie: «Acela care se alipește de Domnul este un duh cu El» (I Cor. 6, 17)”. (21 de cuvântări despre mântuire, Traducere și Introducere de Arhim. dr. Ioasaf Popa, Cuvântarea XIX, I-3, Editura Anastasia, București, 2001, p. 156).

¹¹⁴⁰ Hermann Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen, 1978, p. 201; vezi Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius ...”, p. 318.

Macarie înțelege viața creștină ca fiind o viață a potențialității. Creștinul a primit cetățenia Împărăției lui Dumnezeu în acest timp, prin Botez, și are potențialul de a trăi în Împărăția cerească. Totuși, punerea în acțiune a potențialității depinde de numeroși factori, unul dintre aceștia fiind dorința creștinului, alta fiind prezența harului divin. Astfel, zborul este rezultatul rugăciunii, construite pe dorință. Să zboare către Dumnezeu și „să se bucure de libertatea Duhului Sfânt, poate fi dorința omului, dar, dacă nu are aripile date lui, nu poate. Să ne rugăm la Dumnezeu să ne dea «aripile de porumbel» ale Duhului Sfânt, astfel ca să putem zbura la El și să găsim odihnă și ca El să separe și să îndepărteze de trupul și sufletul nostru un vânt așa rău, anume păcatul însuși, care locuiește în membrele sufletului și ale trupului nostru”¹¹⁴¹.

În viziunea macariană, calea lui Dumnezeu este strâmtă și îngustă pentru oamenii acestei lumi, care nu se împărtășesc din Duhul lui Dumnezeu, acestora fiindu-le cu neputință să meargă pe ea. Nu pot s-o găsească decât cei care se supun fără vreo greșeală poruncilor Evangheliei, „ceilalți n-au agonisit aripile Duhului”¹¹⁴²: „Să ne închipuim un munte foarte înalt și râpos. Printre crăpăturile stâncilor suie cărarea foarte îngustă, doar cu o deschizătură de pas. De aceea animalele, fie patrupede, fie altele, n-au cum să meargă și să treacă printre acestea, ci doar păsările, trecerea fiindu-le ușurată de propriile lor aripi (care le ajută să se desprindă de terenul stâncos). Tot așa este și cu mărețele porunci ale Evangheliei”¹¹⁴³. Continuând, Sfântul Macarie oferă și o paradigmă în acest sens: „După cum glasul (adică ciripitul sau cântul) rândunelelor, ori al altor păsări este străin (adică de neînțeles) oamenilor, tot așa oamenilor trupești le sunt străine (neînțelese) cuvintele duhovnicești. Așa cum și celor duhovnicești le sunt o nebunie cuvintele celor trupești, adică înțelepciunea acestei lumi (I Cor. 3, 19)”¹¹⁴⁴.

Rezultatul zborului nu este intrarea în comuniunea cu Dumnezeu, ci îndepărtarea „vântului rău al păcatului”, care este

¹¹⁴¹ *Collection II*, 2.3.

¹¹⁴² *21 de cuvântări despre mântuire*, Cuvântarea X, B-1, p. 75.

¹¹⁴³ *Ibidem*, p. 75-76.

¹¹⁴⁴ *Ibidem*, Cuvântarea X, D, p. 79.

vizibil în trup¹¹⁴⁵. Acest deziderat, după cum s-a notat anterior, poate fi pus în acțiune de rugăciune. Această rugăciune este îndreptată de Duh, iar sufletul este transformat prin har: „lumina cerească a Duhului ridică aripile gândurilor meritorii ale sufletului și le conduce și orientează sufletul cum poate acesta mai bine a-L urma”¹¹⁴⁶. Și din nou, „Domnul va face (sufletul) ușor, să se poată înălța în înălțimile cerurilor și să-l transforme și să-l schimbe de la chiar natura sa”¹¹⁴⁷. Această schimbare și evoluție a sufletului este un proces continuu, care este supus harului. Astfel, creșterea nu este constantă, deși Sfântul Macarie afirmă că sufletul în zbor nu va fi vătămat de duhurile rele: „Astfel, sufletul mergând în sus și în jos în focul Duhului și în lumina divină nu va fi vătămat de duhuri rele; astfel, sufletul care primește aripile Duhului și care zboară în înălțimile cerurilor, este deasupra a toate și le ia în derâdere”¹¹⁴⁸. Minte care s-a curățit de patimi și a primit aripi duhovnicești se ridică la cer cu tot elanul, fiind atrasă de cele dumnezeiești, pe când „minte animală, sălbatică și materială” nu poate să sesizeze o rațiune mai înaltă și ordonată. Lansând o comparație în acest sens, Sfântul Macarie vorbește despre viețuitoarele cele înaripate „care zboară ușor, atingând văzduhul și despicându-l printr-un zbor ușor, aerul însuși ușurându-le, căci atunci, când bat din aripi, ele atrag la sine un curent de aer care le susține și le însoțește zborul. Dar aceste zburătoare, dacă ar fi lipsite de aripi și ținute la pământ, chiar dacă ar dori să se înalțe în văzduh, n-ar reuși”¹¹⁴⁹. Așa este și în cazul minții, precum am precizat mai sus.

¹¹⁴⁵ Sfântul Macarie Egipteanul precizează în acest sens: „După cum cele mai iuți dintre păsări, datorită zborului lor ușor, se înalță mai presus de cursele ce li se întind și-și bat joc de inițiativa vânătorilor, tot așa și acel creștin cu mintea vie și cu o rapidă putere de pătrundere a gândurilor, scapă de atacurile curselor întinse de diavoli. Într-adevăr multe duhuri rele năpădesc asupra sufletului și atrag spre ele tot ce se mișcă pe pământ, apoi vatămă mintea, o ocupă și-o tulbură. De aceea creștinul trebuie să fie ca un atlet și ca un luptător”. (*21 de cuvântări despre mântuire*, Cuvântarea III, D-2, p. 29).

¹¹⁴⁶ *Collection II*, 1.9.

¹¹⁴⁷ *Collection I*, 44.5.

¹¹⁴⁸ *Collection II*, 30.6.

¹¹⁴⁹ *21 de cuvântări despre mântuire*, Cuvântarea III, B-2, p. 27.

Sfântul Macarie arată urcușul duhovnicesc al fiilor lui Dumnezeu, cei care *nasc* pe Duhul Sfânt prin însăși puterea Acestuia, de la momentul când încă li se oferea ca hrană laptele cel duhovnicesc, până când ei nu se mai tem de cruzimea duhurilor necurate și sufletele lor vor ajunge la măsura vârstei lui Hristos (Efes. 4, 13), când „vor putea zbura”, călăuzite și susținute de Duhul Sfânt. „Unele din păsări, temându-se de fiarele care dau târcoale pe pământ, își fac cuiburile lor în locuri deosebite și înalte, pe un acoperiș sau pe un pom înalt. Mama zboară într-o parte și într-alta ca să ducă la puișori hrană aleasă și fină ca ei s-o poată asimila, fiindcă sunt foarte mici. La un moment dat, însă, ea le-aduce hrană mai consistentă pe măsură ce puișorii cresc cu vârsta. Dar în același timp, le-au ieșit aripile și se măresc, ei antrenându-se mai întâi în jurul cuibului, apoi în preajma coroanei copacului, din creangă în creangă și chiar puțin mai departe, până ce ei devin vârstnici, cu aripile robuste. De-acum ei zboară din colină în colină și din munte în munte, lesne și fără osteneală, cu o mare ușurință.

La fel stau lucrurile și cu fiii lui Dumnezeu, cei care nasc pe Duhul Sfânt prin însăși puterea Acestuia. Întâi, în perioadele începătoare, li se dă ca hrană laptele cel duhovnicesc, cum zice Apostolul: «Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci încă nu puteați mânca și încă nici acum nu puteți» (I Cor. 3, 2). La fel și Petru spune: «Ca niște prunci de curând născuți, să doriți laptele cel duhovnicesc și neprefăcut» (I Pt. 2, 2). Apoi, pe măsura progresului, a creșterii și a reînnoirii sufletului, li se dă hrana tare a Duhului (Evr. 5, 12). Și, în același timp, aripile harului (adică puterea Duhului) cresc în suflet prin înaintarea în fapte bune. Apoi harul dumnezeiesc (adică mama cea bună și cerească) învață mintea mai întâi să zboare în preajma cuibului din inimă și din cugete, adică să se roage lui Dumnezeu fără răspândirea minții și cu putere duhovnicească.

Apoi cu cât este mai vârtoasă hrana pe care sufletul o primește de la dumnezeiescul Duh, cu atât și mai sus și mai departe de el va putea zbura, călăuzit și susținut de Duhul Sfânt. Și, mai târziu, când sufletul creștinului a devenit bărbat și a ajuns la măsura vârstei lui Hristos (Efes. 4, 13), acesta va zbura ușor cu cugetarea din colină în colină și din munte în munte (adică din universul de aici în universul cel de sus și din lumea aceasta spre lumea cea fericită, nepieritoare și

nemărginită), va zbura lipsit întru totul de griji și călăuzit de aripile Duhului spre vederi și descoperiri (II Cor. 12, 1) a tainelor cerești, spre duhovnicești priveriști de negrăit pe care limba acestui trup nu poate să le grăiască.

Într-adevăr copiii lui Dumnezeu (creștinii) devin superiori și mai presus decât toată răutatea (patima). Căci, fiind întăriți de Duhul Sfânt și având petrecerea în ceruri, nu se mai tem de cruzimea duhurilor necurate. După cum zburătoarele, când au ajuns în puterea vârstei și le-au crescut desăvârșit penele, nu se mai tem de fiarele sălbătice sau de oameni, fiindcă ele își duc viața cel mai mult în aer și, precum nimeni dintre oameni nu cunoaște obiceiurile zburătoarelor, tot la fel celor nedesăvârșiți nu le este în putere să cunoască limba Duhului Sfânt, căci sunt plini de duhul lumii (I Cor. 2, 12)¹¹⁵⁰.

Dorința de zbor, atât de importantă la Sfântul Grigorie de Nyssa, se asociază nu sfințeniei și virtuții, ci rugăciunii. Această insistență asupra rolului rugăciunii în cadrul zborului sufletului reprezintă contribuția deosebită a Sfântului Macarie. Pentru Sfântul Macarie, harul Duhului Sfânt, care este dat prin jertfa Domnului Hristos, depinde nu numai de un stil de viață ascetic, ci și de rugăciunea în cadrul aceluia stil de viață.

De asemenea, Sfântul Macarie utilizează imagini accesibile pentru a sublinia și mai mult insistența sa asupra experienței zborului sufletului. El compară vulturul, care se sprijină mereu pe aripi, și totuși își păstrează liniștea și odihna, cu zborul sufletului care primește „aripile Duhului” și este „prevăzut cu aripi”¹¹⁵¹. Această utilizare a vulturului ca imagine este conectată cu puterea și repausul pe care le afișează pasărea în zborul său. Procedând astfel, Sfântul Macarie utilizează imagini cotidiene pentru a ilustra realități divine.

Un aspect al gândirii macariene constă în utilizarea imaginii sufletului zburând în „aerul cel dumnezeiesc”¹¹⁵²; „Hristos a fost jertfit, iar sângele Său, stropindu-ne, a făcut să ne crească aripi, pentru că El ne-a dat aripile Duhului ca să putem zbura nestânjeniți în aerul cel dumnezeiesc”¹¹⁵³, fraza „aerul cel dumnezeiesc” sau „aerul

¹¹⁵⁰ *Ibidem*, Cuvântarea X, C-2, C3, C-4, D, p. 77-79.

¹¹⁵¹ *Collection I*, 14.23.

¹¹⁵² *Collection II*, 47.2.; 2.3.

¹¹⁵³ *Collection I*, 11.1.2., (oglindit în II.47.2., III.4.2.).

Divinității”, putând fi comparată atât cu zborul neoplatinician în „Unul”¹¹⁵⁴, identificat la Plotin, fie cu imagistica Vultur/Porumbel a iudaismului. Se întrevede o încercare macariană de a ilustra uniunea cu divinul, care, în perspectiva Sfântului Macarie, apare prin lucrarea harului/Duhului și a sufletului. „Aerul Divinității” este activitatea sau lucrarea Duhului Sfânt. O înțelegere similară poate fi regăsită la Sfântul Efrem Sirul, care consideră că Duhul este „curentul de aer” sau „Vântul Sfânt” care furnizează ascensiunea la bătaia aripilor sufletului. Astfel, această imagine poetică siriană a Duhului sub forma unui vânt este preluată de Sfântul Macarie. Procedând astfel, Sfântul Macarie include o puternică imagine poetică, a sufletului înaripat zburând în prezența lui Dumnezeu.

Utilizarea de către Sfântul Macarie a imagisticii zborului este disociată de orice pasaj sau scop exegetic, ținând doar de domeniul exortației și al inspirației. Fiind astfel, este dificil să se adune toate filioanele de inspirație pentru a se furniza o interpretare globală.

Tabloul sufletului în zbor este unul al sufletului în libertate și protejat, fiind vorba de eliberarea de greutatea distragerilor pământești de la rugăciune și protejarea de orice rău pe parcursul derulării rugăciunii. Puterea lui Dumnezeu, harul lui Dumnezeu este dobândit prin rugăciune, iar sufletul, într-o astfel de stare, se află în comuniune cu Dumnezeu. Imaginea portretizează o stare temporală și nu o rezidență permanentă a sufletului. Sfântul Macarie percepe sufletul ca primind aripi la botez, credinciosul apropiindu-și ceea ce i s-a dat de către Hristos prin jertfa Sa pe cruce. Credinciosul este astfel întărit pentru potențialul zbor. La Sfântul Macarie, înțelesul acordat harului nu este întotdeauna constant, scade și crește funcție de dorința divină. În consecință, nici călătoria sufletului nu este constantă. Sfântul Macarie se referă la „cele douăsprezece trepte în călătoria spre perfecțiune”. „Într-un fel, există 12 trepte pe care trebuie să le urce o persoană pentru a atinge perfecțiunea. Dar, din nou, harul se poate retrage într-o oarecare măsură, iar omul coboară la nivelul imediat inferior, aflându-se acum la a 11-a treaptă”¹¹⁵⁵. În zborul sufletului,

¹¹⁵⁴ Plotinus, *Enneads*, VI.9.77.-28; *apud* Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius ...”, p. 318 sq.

¹¹⁵⁵ *Collection II*, 8.3. Sfântul Macarie nu enumeră pașii.

credinciosul este deschis la influențele rele, având libertatea să se scufunde sau să se înalțe. Sfântul Macarie pune accentul atât pe unicitatea locului rugăciunii în ascetism, cât și pe soteriologia progresivă și pe potențialul de a zbura în prezența lui Dumnezeu chiar dacă legăturile cu trupul pământesc sunt încă prezente.

În ceea ce-l privește pe Sfântul Grigorie al Nyssei, el consideră că omenirea și-a pierdut „aripile nemuririi” pe care le poseda în natura sa originară¹¹⁵⁶. Efortul de purificare constă în a pune în lumină frumusețea ascunsă¹¹⁵⁷, în a te întări cu aripa cerească. „Cu cât cineva se întărește în bine și rămâne în el, cu atât zborul său devine mai rapid; chiar și odihna îi slujește de aripă”¹¹⁵⁸. Sfântul Grigorie consideră că ridicarea sufletului dincolo de lumea prezentă este un stadiu în călătoria înapoi la Dumnezeu. Zborul, pentru Sfântul Grigorie, este o imagine a participării la Dumnezeu, care, pentru creștini, este „un proces continuu și veșnic”¹¹⁵⁹. Sfântul Grigorie declară că: „Odată eliberat din legăturile sale pământești, sufletul devine luminos și iute în mișcarea sa ascendentă, zburând de jos spre înălțimi”¹¹⁶⁰. Sufletul se ridică mereu mai sus prin dorința sa de lucrurile cerești, străduindu-se să ajungă la ceea ce va fi să vină¹¹⁶¹.

Natura Binelui atrage spre el pe cei care îl caută, sufletul se ridică tot mai sus și își va înălța și mai mult zborul, prin dorința ce a fost față de lucrurile pământești și întoarsă acum spre ceea ce urmează să vină. Făcut să dorească și să nu abandoneze înălțimea transcendentă a celor deja obținute, se face drum spre înălțimi fără curmare, chiar prin realizările sale anterioare care îi amplifică intensitatea zborului. Activitatea orientată spre virtute îi determină amplificarea capacității prin străduință.

¹¹⁵⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XV, trad. Musurillo în J. Daniélou, *From Glory to Glory ...*, p. 284.

¹¹⁵⁷ *Tratat despre virginitate*, XII, 3, P. G. XLVI, col. 300C.

¹¹⁵⁸ *De vita Moysis*, P. G. XLIV, 401B; a se vedea și Jean Boesse, *Grigorie de Nyssa*, p. 310.

¹¹⁵⁹ D. Balás, *op. cit.*, p. 165; E. Ferguson, „God’s infinity and man’s mutability”, în *The Greek Theological Review*, vol. XVIII, Nr. 1 & 2, 1973, p. 59-78.

¹¹⁶⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II.224 trad. F. Ferguson, A. J. Malherbe, *Gregory of Nyssa: The life of Moses*, New York, 1978.

¹¹⁶¹ *Ibidem*, II.225, *eodem loco*.

H. F. Cherniss este de părere că Sfântul Grigorie utilizează dialogul *Phaidros* a lui Platon ca fundament pentru expresiile legate de zborul sufletului dincolo de fenomenul pământesc și spre frumusețea care se află dincolo de ceruri, într-o manieră care este, după cum afirmă Cherniss, prea platonică pentru a fi trecută cu vederea¹¹⁶². Totuși, Sfântul Grigorie instilează o înțelegere creștină a zborului sufletului, fondând zborul sufletului către Dumnezeu pe atracția celor asemănătoare: „Sufletul crește prin participarea sa constantă la ceea ce îl transcende; și, totuși, perfecțiunea de care se împărtășește sufletul rămâne aceeași, fiind întotdeauna descoperită de către suflet ca fiind în aceeași măsură transcendentă”¹¹⁶³.

Sfântul Părinte afirmă că aripile omului cresc iarăși prin sfințenie și dreptate. Când ochii Lui privesc la el – este convins Sfântul Grigorie – le repugnă ce este contrariu; nici nu vor vedea ochii Lui în el nimic din ceea ce îi este contrar. Astfel, obține harul de a fi înaripat din nou, de a recâștiga prin virtute aripile Porumbelului, prin care poate avea puterea zborului. Acum, poate zbura și se poate odihni, și cu adevărat în acea odihnă de care se bucură Domnul nostru când se odihnește după creație¹¹⁶⁴.

De asemenea, Sfântul Grigorie utilizează imaginea porumbelului ca întruchipare a perfecțiunii, care este țelul sufletului. În mod similar, deși mireasa este o porumbiță datorită perfecțiunii sale anterioare, i se poruncește să devină încă o dată porumbiță prin transformarea sa în ceva ce este mai perfect¹¹⁶⁵.

¹¹⁶² H. F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley: University of California Press, 1930, p. 42 în special n. 56.

¹¹⁶³ J. Daniélou, *From Glory to Glory ...*, p. 198; Comentariu asupra Cântului VI.

¹¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 286; Comentariu asupra Cântului XV.

¹¹⁶⁵ *Ibidem*; Comentariu asupra Cântului I.

CAPITOLUL VI

Infinitatea lui Dumnezeu și mutabilitatea omului

VI.1. Originea învățaturii despre incomprehensibilitatea și infinitatea divină

Învățătura Sfântului Grigorie asupra infinității divine este bogată și diversă. Prin urmare, va fi necesar să abordăm problema din câteva direcții.

Noțiunea de infinitate divină este importantă în teologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Teologul apusean Ekkehard Mühlenberg a susținut chiar că Sfântul Grigorie a fost primul care a încercat să demonstreze infinitatea lui Dumnezeu. În continuare, într-unele din subcapitolele următoare, se vor discuta texte cheie asupra infinității divine la Sfântul Grigorie, texte preluate din câteva dintre lucrările sale, și anume: *Contra Eunomium*, *De vita Moysis* și *In Canticum Canticorum*, la care, de altfel, ne-am mai referit și în paginile de până acum. Se pare că interpretarea lui Mühlenberg trebuie oarecum nuanțată. Henri Guyot „apără teza conform căreia Filon din Alexandria a fost primul care a avansat noțiunea de infinitate divină. Deși teza lui Guyot susceptibilă de critici – Filon nu-l caracterizează niciodată pe Dumnezeu ca infinit – la Filon pot fi stabilite unele puncte de pornire surprinzătoare în favoarea acestei perspective”¹¹⁶⁶.

Am dori să subliniem două aspecte legate de înțelegerea Revelației ca simpla revelație a tăinuirii divine: primul aspect privește *originea* incomprehensibilității divine; al doilea, un efect al acestei incomprehensibilități. Mai întâi, cauza incomprehensibilității divine

¹¹⁶⁶ Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria”, în VC, Vol. 59, Nr. 2, 2005, p. 152.

rezidă în convingerea Sfântului Grigorie că natura lui Dumnezeu este una infinită. După cum a reliefat Anthony Meredith în monografia sa asupra Sfântului Grigorie de Nyssa, chiar această conexiune a incomprehensibilității divine cu infinitatea divină este cea care conferă noutate apofatismului Sfântului Grigorie¹¹⁶⁷. Faptul că Dumnezeu este infinit (ἄπειρος) ajunsese, până la timpurile sale, a fi o noțiune obișnuită¹¹⁶⁸. În concepția lui C. W. Macleod, al cărui studiu l-am citat deja¹¹⁶⁹, în contextele doxografice sau scolastice, aceasta figurează ca o dogmă a platonismului, textele cheie fiind *Parmenide* 137D și *Legile* 716C¹¹⁷⁰; iar pentru Plotin, infinitatea îl caracterizează pe Dumnezeu, Unul¹¹⁷¹. Pentru Părintele Capadocian, aspectul dominant referitor la ființa supremă este bunătatea Sa, pentru Plotin, unicitatea Sa. Rezultă de aici că Dumnezeu, pentru Sfântul Grigorie, este virtutea perfectă (ἀρετή). Această ecuație apare în lucrarea sa cea mai timpurie (*De Virginitate*), fiind redeclarată într-un număr de lucrări ulterioare¹¹⁷². Sfântul Grigorie pare mai apropiat de stoici, pentru care virtutea lui Dumnezeu și a omului înseamnă unul și același lucru. Această gândire îi repugna lui Clement; și, de fapt, Sfântul Grigorie nu o împăr-

¹¹⁶⁷ Anthony Meredith, S. J., *Gregory of Nyssa*, p. 13.

¹¹⁶⁸ Vezi instructiva și profunda carte a lui E. Mühlenberg, care poartă tema infinității divine chiar în titlu – (*Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, Göttingen, 1966). Infinitatea lui Dumnezeu este o obișnuință pentru Sfântul Grigorie, deși o interpretează într-o manieră profundă și distinctă. Și Origen susține că, în măsura în care Dumnezeu nu are început și sfârșit, El este incomprehensibil și scapă etern înțelegerii intelectului uman (*De principii* 3.5.2.). Acel pasaj pare să fi modelat gândirea Sfântului Grigorie în *Contra Eunomium* 1.361-9 (conform 667-9; 3.6.66-74); cf. C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses»” ..., p. 188.

¹¹⁶⁹ „Allegory and mysticism ...”, p. 188.

¹¹⁷⁰ Pentru că Dumnezeu este măsura, poate fi conceput, în mod natural, ca nefiind supus măsurării. De asemenea, a se vedea Proclus, în *Parmenides* 1118.9-19; Origen, *De principii* 3.5.2; A-J Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4, Paris, 1954, p. 73-75, 109.

¹¹⁷¹ A se vedea *Lexicon Plotinianum*, Leiden și Louvain, 1980, p. 118-19. *Enneade* 4.3.8.38 ilustrează în ce măsură consideră Plotin că infinitatea divină este un dat; C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses» ...”, p. 188.

¹¹⁷² A se vedea *De beatitudinibus*, col. 1245D; în *Ecclesiastem*, 358.9, 407.1; *Oratio catechetica magna*, col. 49A; în *Canticum canticorum*, 36.5, 90.1-2, 285.16-17; *De vita Moysis*, 118-20 = 244.

tăsește în sensul său original. Discrepanța dintre ființa creată și ființa necreată înseamnă că bunătatea lui Dumnezeu și bunătatea omului sunt distincte. În același timp, formulările Sfântului Grigorie fac clar faptul că dacă există o bunătate omenească, aceasta trebuie să fie o participare în Dumnezeu. El a absorbit într-o oarecare profunzime idealul platonian de $\acute{o}\mu\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, larg răspândit în rândul Părinților¹¹⁷³. Rezultatul îl constituie distincția dintre două forme sau niveluri de bunătate¹¹⁷⁴. Aceasta este o noțiune tipică pentru Filon. El își sprijină această idee, în oarecare măsură, pe distincția stoică dintre virtutea generală și cea specială: deci, și Origen îl poate denumi pe Hristos „virtutea ($\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$) care îmbrățișează orice virtute”. (*Contra Celsum* 5.39); dar este clar că el, ca și Sfântul Grigorie și Fericitul Augustin, este sensibilizat, dincolo de toate, de acel sentiment pentru transcendența divină și pentru dependența umană care caracterizează iudaismul și creștinătatea ca întreg: „Numai Tu ești sfânt”, „nu există nimeni bun decât Unul singur, adică, Dumnezeu”. (Mc. 10, 18)¹¹⁷⁵.

Totuși, Sfântul Grigorie nu insistă pe această linie de gândire până la capăt. Deși Dumnezeu și virtutea sunt infinite, există o măsură a perfecțiunii pe care o poate obține omul, și există un mediu în care poate fi portretizată; autorul citează, în opoziție frapantă cu tendința argumentației sale, cartea biblică Matei 5, 48: „Fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este”. Un rezultat deloc banal. În privința descrierii bunătății, Sfânta Scriptură furnizează modelele în narațiuni. Așa cum, în marile teofanii ale lumii, înțelegerea filosofică sau teologia negativă suntacompaniate de confirmarea articolelor de credință¹¹⁷⁶, tot așa, în introducere, dilemele argumentației conduc la Scriptură.

Mai instructivi pentru Sfântul Grigorie în susținerea învățăturii infinității lui Dumnezeu este Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie din Nazianz, care și ei au utilizat doctrina infinității divine pentru a respinge punctul de vedere al lui Eunomie că există grade de

¹¹⁷³ A se vedea suplimentar H. Merki, *Ομοιωσις Θεω ...*, Friburg, 1952.

¹¹⁷⁴ C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses»” ..., p. 189.

¹¹⁷⁵ Să notăm și Origen, *Omilii la Cântarea Cântărilor*, I, I, P. G. XVII, col. 253B.

¹¹⁷⁶ Cf. C.W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa ...”, p. 376-378, precum și Idem, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses»” ..., p. 190.

divinitate în cadrul Trinității¹¹⁷⁷. Astfel, controversa dogmatică este cea care dă formă și inspiră doctrina principală a învățăturii Sfântului Grigorie: această fuziune a dogmei și misticii este o caracteristică a sa, ca și a filosofiei antice și teologiei patristice în general.

Unul din modurile în care Sfântul Grigorie abordează ideea infinității lui Dumnezeu¹¹⁷⁸ este prin contemplarea faptului că El ESTE.

¹¹⁷⁷ Sf. Vasile cel Mare, P. G. XXIX, col. 568A; Sf. Grigorie de Nazianz, P. G. XXXV, col. 1005A; Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, I.168-70, 236; vezi C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses» ...”, p. 189.

¹¹⁷⁸ Trebuie să luăm în considerare această legătură dintre câteva lucrări recente care au avansat o interpretare diferită dată sensului infinității divine la Sfântul Grigorie de Nyssa. Va fi analizată doctrina Sfântului Grigorie de Nyssa, așa cum a fost prezentată de trei autori, anume James Hennessy și Bernard Barmann și dezvoltată, cu comentariile de rigoare, de Robert S. Brightman în studiul său, „Apothatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa”, în *GOTR*, Vol. XVIII, Nr. 1 și 2, 1973, p. 106-111.

Primum un indiciu asupra nereușitei lui Hennessy de a înțelege impulsul fundamental al teologiei Sfântului Grigorie când lecturăm următoarea propoziție: „Când citim lucrările Sfântului Grigorie de Nyssa, este cumva surprinzător să realizăm că accentuează mai frecvent ceea ce nu știm despre Dumnezeu decât ceea ce știm” (James Emmet Hennessy S. J., *The Background, Sources and Meaning of Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*, disertație nepublicată, Forham, 1963, p. 205). De ce surprinzător? Faptul că omul nu cunoaște esența lui Dumnezeu formează nucleul teologiei Sfântului Grigorie.

Hennessy recunoaște corect că este imposibil, în contextul gândirii Sfântului Grigorie, să se confere lui Dumnezeu un nume, în sensul de a defini și delimita natura divină. Referitor la aceasta, Sfântul Grigorie al Nyssei scrie: „Cuvintele negative „incoruptibil”, „infinit”, „nenăscut” arătând ceea ce Dumnezeu nu este, lasă în umbră ceea ce este după natura Sa care nu este niciunul dintre aceste lucruri. Alte numiri a căror semnificație este pozitivă nu designează nici ele natura divină, dar afirmă ceea ce, cu pietate, putem crede despre aceasta” (*Contra Eunomium*, P. G. XLV, col. 1106C). Dar când Hennessy ajunge să vorbească despre infinitatea divină, confuzia lui devine evidentă.

Hennessy își începe cercetările asupra infinității divine prin a declara că sarcina sa se referă la a descoperi „dacă perfecțiunea divină este limitată în vreun mod”. (*op. cit.*, p. 251). Apoi, începe să-și eșafodeze cazul citând referințele la Sfântul Grigorie. Merită notat că, în rezumatele sale, Hennessy păstrează limbajul apofatic al Sfântului Grigorie:

„Cunoașterea Sa este omniscientă – fără nici o restricție. (p. 253)

Deci, și puterea Sa este dincolo de orice limite. (p. 254)

Bunătatea divină ... nu are limite. (p. 256)

Frumusețea lui Dumnezeu este nemărginită, iar măreția Sa este nelimitată”.

(p. 257)

Până acum, Hennessy descrie corect învățăturile Sfântului Grigorie. Dar continuând să se întrebe dacă natura lui Dumnezeu este nelimitată și infinită, începe să se îndepărteze de antecesorul său. Deși pasajele pe care le citează din Sfântul Grigorie sunt apofatice (p. 258), Hennessy sugerează că Sfântul Grigorie face o afirmație pozitivă asupra naturii divine. Anume, Hennessy declară că „Grigorie concepe natura divină ca liberă de orice limitare”. (p. 259). Aceasta este o interpretare corectă, apofatică. Dar pe aceeași pagină, Hennessy continuă să argumenteze cu următoarele cuvinte: „A fi nelimitat, după Grigorie, înseamnă a fi infinit”. Într-adevăr, asta vrea să spună Sfântul Grigorie. Dar Hennessy investește cuvântul „infinit” cu o calitate absolut catafatică, calitate care lipsește cu desăvârșire la Sfântul Grigorie. Hennessy l-ar fi făcut pe Sfântul Grigorie să răspundă cu „Da” la al doilea set de întrebări de mai sus și apoi observă că „în mod evident, Dumnezeu este absolut infinit”. (p. 261). Astfel, Hennessy își poate încheia disertația declarând, ca fiind una dintre descoperirile sale fundamentale, că Sfântul Grigorie a predat „doctrina infinității divine pozitive și negative” (p. 292). Însă, Robert S. Brightman, căruia subscriu, a arătat că infinitatea pe care o predica Sfântul Grigorie era negativă și apofatică, și nu pozitivă, catafatică și calitativă. Diferența este una fundamentală.

Abordarea lui Mühlenberg (*Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa ...*) este mai sofisticată și complexă decât a lui Hennessy, în viziunea lui Brightman. Este imposibil să se avanseze o critică pripită asupra lui Mühlenberg, pentru că realizează anumite distincții fine și nu urmărește o abordare unilaterală.

Un număr de pasaje din Mühlenberg par a susține ideea că atribuie o ipostază teologică catafatică Sfântului Grigorie. Pornind de la declarația Sfântului Grigorie că „Gott ist unendlich!” („Dumnezeu este infinit!”), Mühlenberg observă (p. 92) că: „Aceasta este o declarație pe care teologia negativă a Părinților din vechime nu a avansat-o niciodată”. Aceasta ar părea să implice faptul că Sfântul Grigorie respinge teologia negativă a lui Clement Alexandrinul în favoarea unei abordări superioare, când, de fapt, Sfântul Grigorie duce la îndeplinire apofatismul lui Clement. Din nou, Mühlenberg spune că „Grigorie de Nyssa contrastează teologia negativă a lui Eunomiu și conceptul de infinitate a lui Dumnezeu”. (p. 118). Dar nu Eunomie este cel care susține teologia negativă, ci Sfântul Grigorie. Și totuși, Mühlenberg spune că teologia negativă este luată în considerare de Grigorie de Nyssa (p. 144). Mai specific, Mühlenberg recunoaște că infinitatea nu definește esența naturii lui Dumnezeu, ci reprezintă mai curând „un concept al gândirii umane”. În același timp, continuă prin a argumenta: „dar este un concept cu care nu se poate compara niciun alt concept al teologiei negative”. (p. 198). Motivul acestei superiorități este descris în aceste cuvinte: „Toate celelalte caracteristici deduse asupra lui Dumnezeu se referă doar la un aspect parțial al revelației Sale. Se va încerca surprinderea întregului în infinitate”. (p. 198). Dar Mühlenberg merge chiar mai departe, și spune despre „Infinitate” că „de aceea nu se poate concepe că ar avea sfârșit. Acest «concept» îl transformă într-un descriptor al naturii lui Dumnezeu”. (p. 292). Însă, chiar dacă termenul „begriff” (concept) este pus între ghilimele și chiar dacă acest conținut al conceptului este declarat în termeni apofatici, este dificil să ne imaginăm

Punctul de plecare aici rezidă în revelarea de către Dumnezeu în fața lui Moise: „Un simbol al adevăratei Dumnezeiri este indicat de cuvintele Sfintei Scripturi, pe care Moise a învățat-o de la vocea din

că Sfântul Grigorie și-ar fi dorit vreodată să spună că orice „begriff” ar putea constitui „un atribut natural” pentru Dumnezeu.

Atunci, la ce concluzie putem ajunge în privința interpretării date de Mühlenberg doctrinei Sfântului Grigorie legată de infinitatea divină? Într-o evaluare finală s-ar putea nota câteva aspecte. Mühlenberg susține că incomprehensibilitatea lui Dumnezeu este fondată pe infinitatea divină (p. 199-200). Studiul de față a confirmat legătura strânsă dintre cele două concepte. Totuși, e problematic dacă pentru Sfântul Grigorie, incomprehensibilitatea lui Dumnezeu nu e cumva anterioară infinității Sale și nu invers, după cum susține Mühlenberg. Cel puțin din punct de vedere epistemologic, s-ar părea că Sfântul Grigorie susține că descoperim că Dumnezeu este incomprehensibil și faptul că Dumnezeu este și infinit îl aflăm ulterior. Mai mult, din punct de vedere logic, s-ar părea că Sfântul Grigorie ar dori să spună că infinitatea lui Dumnezeu este în funcție de incomprehensibilitatea Sa, și nu invers. Atunci, la acest punct al discuției, Mühlenberg, deși corect accentuând importanța infinității divine, a mers totuși prea departe în a-i conferi primul loc în gândirea Sfântului Grigorie.

Mühlenberg nu recunoaște semnificația doxologică a infinității divine, însă, citind printre rânduri, putem percepe sentimentul de uimire al lui Mühlenberg în fața lui Dumnezeu. Dar dacă vom considera toate aspectele, teza lui Mühlenberg trebuie respinsă la fel de hotărât ca și a lui Hennessy, pentru că declarațiile aparent valide ale lui Mühlenberg sunt, la sfârșit, negate de tentativele sale de a-i atribui Sfântului Grigorie cuvinte care vorbesc despre natura esenței divine. Ceea ce Sfântul Grigorie nu a făcut.

Poziția lui Bernard C. Barmann (*A Christian Debate of the Fourth Century: A Critique of Classical Metaphysics*, teză de doctorat în manuscris, Stanford University, 1966) merită și ea o considerare atentă. Barmann își începe prezentarea referitoare la critica gregoriană a metafizicii clasice prin a susține faptul că pentru Sfântul Grigorie, Dumnezeu este infinit, pentru că este lipsit de diastemă. Faptul că Dumnezeu este astfel nelimitat este considerat de către Barmann o rupere decisivă cu perspectiva platoniciană după care „Dumnezeu este finit și, prin urmare, comprehensibil”. (*op. cit.*, p. 313). Barmann subliniază că, pentru greci, puterea rațiunii era nelimitată și putea „cuprinde tot ceea ce avea înțeles”, iar infinitul, din moment ce nu poate fi înțeles prin rațiune, nu „aparține domeniului ființei și perfecțiunii, ci celui al non-ființei”. Prin urmare, pentru greci, „Dumnezeu era finit”. (p. 314).

Barmann, deci, nu a reușit să demonstreze o „infinitate reală” în învățăturile Sfântului Grigorie. Barmann și-a adus o mare contribuție la studierea Sfântului Grigorie de Nyssa, dar, așa cum corect sublinia Brightman („Apophatic Theology ...”), asupra acestor probleme, este inconsecvent, atât față de el, cât și față de Sfântul Grigorie (p. 111).

ceruri, când L-a auzit pe El Care i-a spus, «Eu sunt Cel ce este». Considerăm că este corect să credem că tot ceea ce este reprezentat ca etern și infinit în raport cu ființa este cu adevărat divin; și tot ceea ce este contemplat astfel este întotdeauna același, nici nu sporește, nici nu se consumă”¹¹⁷⁹. Dintr-un punct de vedere, chiar faptul că Dumnezeu ESTE implică infinitatea Sa. Iar faptul existenței lui Dumnezeu este într-adevăr singurul lucru pe care îl știm cu adevărat despre El. Acea realitate că Dumnezeu este, e afirmată indubitabil, dar existența lui Dumnezeu ca una infinită este determinată apofatic. Această eternitate infinită acoperă atât trecutul, cât și viitorul, pentru că „veșnicia Tatălui este marcată de ființa Sa niciodată sfârșită în non-existență”¹¹⁸⁰. Încă o dată, natura apofatică a discursului gregorian despre Dumnezeu este clară.

Faptul că Dumnezeu este incomprehensibil a fost deja demonstrat în discuția asupra teologiei apofatice. Dar ideea se asociază și infinității lui Dumnezeu. Minteă umană, cu natura sa diastemică, nu este capabilă să înțeleagă o natură care nu are nicio dimensiune. Divinul nu este supus niciuneia dintre limitările naturii umane.

Însuși acest mod de vorbire, intenționat ca afirmație a incomprehensibilității lui Dumnezeu, poate fi privit și ca o declarație asupra infinității Sale. Într-adevăr, natura apofatică a întreprinderii teologice și infinitatea lui Dumnezeu sunt strâns înrudite. În analiza finală, Sfântul Grigorie nici măcar nu mai avansează declarații legate de Dumnezeu, ci se mulțumește să adore: „Ah, minune! De ce se teme oare textul sacru să abordeze slava tainei divine? ... Nu spune că esența lui Dumnezeu este fără limite, grăbindu-se să exprime aceasta printr-un concept, ci se mulțumește să se minuneze la vederea măreției slavei Sale”¹¹⁸¹. Se renunță apoi la toată speculația teologică și singura atitudine adecvată omului rămâne cea de doxologie, de preaslăvire.

Revenind la gândirea clasică, subliniem că unul dintre atributele conferite lui Dumnezeu este infinitatea. Acest aspect se distanțează izbitor de tradiția filosofică grecească a lui Platon și Aristotel, la care

¹¹⁷⁹ *Contra Eunomium*, III/IV, 3 citat de Robert S. Brightman, *op. cit.*, p. 104.

¹¹⁸⁰ *Ibidem*, 9-11 citat de Robert S. Brightman, *op. cit.*, p. 104.

¹¹⁸¹ *Ibidem*, 4, *loco citato*, p. 105.

infinitatea – considerată nedeterminată și imperfectă – nu este niciodată afirmată la adresa ființei supreme. Acest învățat german susține că Sfântul Grigorie a fost primul gânditor care ar fi demonstrat infinitatea lui Dumnezeu și a conceput infinitatea ca exprimând esența lui Dumnezeu¹¹⁸² (idee pe care o vom comenta în paginile de mai jos și la care nu putem subscrie). Din perspectiva lui Mühlenberg, nici un filosof sau teolog grec înainte de Sfântul Grigorie nu menționează infinitatea ca atribut al lui Dumnezeu, pentru că infinitatea era asociată imperfecțiunii și lumii materiale. Mai mult, infinitatea, conform logicii grecești, implică necunoașterea, pentru că numai lucrurile care au limite sunt comprehensibile. Mintea nu poate conștientiza lucrurile nelimitate¹¹⁸³. Infinitatea principiului celui mai înalt implică faptul că este și necunoscut. În cuvintele simple ale lui Mühlenberg: „Teologia negativă, pe care a fondat-o Platon, nu a adus niciodată în discuție un predicat al Dumnezeirii: Infinitatea. La Sfântul Grigorie de Nyssa, acest predicat al lui Dumnezeu se regăsește pentru prima dată în istoria gândirilor filosofice și creștine. Dacă susținem și noi neapărat această ipoteză, prin aceasta vrem să spunem că Sfântul Grigorie de Nyssa este primul gânditor care a argumentat și *introdus* infinitatea lui Dumnezeu în filosofia platonice-aristotelică și în istoria teologiei”¹¹⁸⁴. „Dumnezeu este infinit! Aceasta este o afirmație pe care Părinții vechi ai teologiei negative nu au făcut-o niciodată”¹¹⁸⁵.

Fie că a fost sau nu primul care să-I atribuie infinitatea lui Dumnezeu¹¹⁸⁶, maniera sa marchează o extraordinară îndepărtare de

¹¹⁸² Nu este adevărată a doua parte a afirmației a lui Mühlenberg, căci lectura textului Sfântului Grigorie nu stă cheazășie a concluziei că Sfântul Grigorie consideră infinitatea ca fiind esența lui Dumnezeu.

¹¹⁸³ Mühlenberg, *op. cit.*, (n. 10), p. 19, 26-28, 47, 50.

¹¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 26.

¹¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 92.

¹¹⁸⁶ Tamsin Jones Farmer, („Revealing The Invisible: Gregory of Nyssa on the Gift of Revelation ...”, p. 73) susține că nu este clar dacă Sfântul Grigorie a fost „primul”. Plotin vorbește și el despre Unul ca Infinit. A se vedea, de exemplu, *Enneade* 5.5., 10-11. Totuși, există o diferență între concepția plotiniană asupra Unicului Infinit, al cărui preaplin emană automat pentru a produce lumea ca un „dar” automat și dezinteresat, și concepția Sfântului Grigorie de Nyssa asupra iubirii nespuse de mari a Dumnezeului infinit, Care alege în mod liber să creeze. Plotin păstrează aspectul rațional al preaplinului emanativ, în vreme ce, la Sfântul Grigorie, este vorba de

tradiția greacă anterioară, atât de cea filosofică, cât și de cea teologică, în care infinitatea este înțeleasă ca informă – deci, irațională – iar incomprehensibilitatea marchează întotdeauna o lipsă, un defect, ceva ce trebuie depășit. Sfântul Grigorie inversează ambele negații într-o mișcare curajoasă în care infinitatea lui Dumnezeu nu este egală cu „lipsa de formă” a lui Dumnezeu, ci cu lipsa limitelor exterioare, iar orice imperfecțiune a cunoașterii nu rezultă atât de mult din deficitul nostru, cât din preaplinul divin. Incapacitatea noastră de a-L înțelege pe deplin pe Dumnezeu nu este niciodată depășită, ci, mai curând, realizarea acestui deficit constituie o realizare pozitivă în care Dumnezeu a fost revelat corespunzător, în „căutarea care constă în a nu căuta, pentru că ceea ce este căutat transcende orice cunoaștere, fiind separat pe toate laturile prin incomprehensibilitate ca printr-un tip de întuneric”¹¹⁸⁷.

Sfântul Grigorie se desprinde din cadrele tradiției platoniciene prin ideea nemărginirii lui Dumnezeu și prin accentul pus pe importanța lucrării virtuților. Langerbeck încearcă să demonstreze că insistența Sfântului Grigorie pe faptul că Dumnezeu este infinit nu este rodul unei experiențe personale, ci rezultatul confruntărilor dogmatice în care era angajat. Prin urmare, susține acesta, *obscuritatea* și *progresul neîncetat*, ἐπέκτασις, sunt privite ca decurgând dintr-o poziție teologică la care s-a ajuns pe alte căi decât cele mistice, duhovnicești¹¹⁸⁸. Însă, este fără îndoială că fără o viață duhovnicească înaltă nu se poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu și, prin urmare, la formularea dogmelor teologice.

iubire supraabundentă. A se vedea David Bentley Hart asupra acestui subiect în ediția recentă a unei versiuni revizuite a disertației sale, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 192: „În timp ce Unul (plotinian – n. n.) își investește puterea neobosită într-o revărsare dezinteresată și nesfârșită în ființă, Dumnezeul creștin [specific teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa] creează din această sărbătoare care este viața Treimii. Dumnezeu nu numai conferă diferențiere ființei, dar alege fiecare lucru în particularitatea sa, se întoarce spre el și îl ia în considerare, aducându-l înapoi la El fără a-l dezbrăca de diferențierea sa”.

¹¹⁸⁷ *La vie de Moïse*, în SC, vol. 1, Éditions du Cerf, Paris, 1968, p. 210-212 (capitolul 163); vezi și Tamsin Jones Farmer, *op. cit.*, p. 73.

¹¹⁸⁸ Anthony Meredith, *Capadocienii*, traducere din limba engleză de Pr. Constantin Jinga, Editura Sophia, București, 2008, p. 161.

Sfântul capadocian insistă asupra deosebirii dintre creat și necreat, susținând că „e o mare deosebire între firea creată și cea necreată: cea creată e limitată, pe când cea necreată nu are margini, cea creată e cuprinsă în măsuri proprii ... cea necreată are ca măsură infinitul; firea creată ... e constrânsă în timp și spațiu, firea necreată depășește orice noțiune de interval sau distanță”¹¹⁸⁹. Necunoașterea noastră cu privire la Dumnezeu vine atât din abisul care separă natura creată de natura necreată, ca și din caracterul infinit al naturii divine. Afirmând infinitatea lui Dumnezeu și inaccesibilitatea ființei divine, Sfântul Grigorie aduce o contribuție importantă teologiei apofatice¹¹⁹⁰.

Natura umană, după Sfântul Grigorie, este un infinit în mișcare, în timp ce Dumnezeu este un infinit în ființă: „Natura îngerilor și a sufletelor (oamenilor) nu cunoaște limită și nimic nu o împiedică de a progresa la infinit”¹¹⁹¹. Cu cât înaintează în unire cu Dumnezeu, sufletul este tot mai nesătul și mai nesatisfăcut în dorința sa, pentru că Dumnezeu este infinit și îi rămâne totdeauna inaccesibil în ființa Sa.

Tensiunea este evidentă și în autorevelarea progresivă a lui Dumnezeu în cartea Ieșirii, unde Dumnezeu este progresiv „El care este”. (Ieș. 3, 14), incomprehensibil (Ieș. 20, 21) și infinit (Ieș. 33, 20). Volumul *De vita Moysis* este deosebit de instructiv în această privință, pentru că ne permite să-l vedem pe Sfântul Grigorie aplicându-și introspecțiile teologice, generate de controversa anomeană, la viața spirituală. Descoperirea unei revelații progresive în cartea biblică Ieșirea pare a-i aparține. Cu certitudine, lipsește din omiliile lui Origen asupra aceleiași lucrări¹¹⁹².

De asemenea, s-a examinat și încă se mai examinează problema infinității divine la exegetul evreu Filon din Alexandria, despre care se crede că, a exercitat o profundă influență asupra primilor scriitori

¹¹⁸⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, 3, P. G. XLV, col. 933A.

¹¹⁹⁰ Michel van Parys, „Grégoire de Nysse, moine, théologien, et évêque”, *Estratto dalla Revista Seminario*, Nr. 2, 1969, Città del Vaticano, p. 301 și Nicolae Fer, „Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa ...”, p. 87.

¹¹⁹¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, 8, P. G. XLV, col. 792D.

¹¹⁹² Anthony Meredith S. J., *Gregory of Nyssa ...*, p. 135.

creștini, inclusiv asupra Sfântului Grigorie¹¹⁹³. Unii susțin că Sfântul Grigorie cunoștea scrierile lui Filon¹¹⁹⁴. Problema infinității divine la Filon este o problemă controversată în rândul cercetătorilor moderni. Unii discern noțiunea de infinitate divină, ori cel puțin un impuls inițial spre definirea acesteia, la exegetul evreu, alții o neagă cu vehemență¹¹⁹⁵.

VI.2. Problema infinității divine la Filon din Alexandria

După cum am subliniat deja, infinitatea divină la Filon este o problemă controversată și începem cu interpretarea lui Henri Guyot. Acest învățat francez a scris o teză despre infinitatea divină în filosofia greacă de la Filon până la Plotin, publicată în 1906¹¹⁹⁶. În acest studiu, el apără punctul de vedere, contrar convingerii lui Mühlenberg, că Filon a fost primul care a avansat noțiunea de infinitate a lui Dumnezeu¹¹⁹⁷. El argumentează că exegetul evreu elaborează ideea de infinitate divină și nedeterminare pornind de la imposibilitatea de denumire a lui Dumnezeu și incomprehensibilitatea Sa în gândirea iudaică¹¹⁹⁸. Filosofii greci Platon și Aristotel consideră primul

¹¹⁹³ A se vedea D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Assen-Minneapolis, 1993, p. 243-261.

¹¹⁹⁴ A se vedea Albert-Kees Geljon, *Philonic exegesis in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Providence, 2002, p. 73-174 și Idem, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria”, în VC, Vol. 59, Nr. 2, 2005, p. 152-153. În alcătuirea acestui capitol, de un real folos mi-a fost acest material.

¹¹⁹⁵ Din nefericire, autorul s-a aflat în imposibilitatea de a citi lucrarea lui J. E. Hennessy, *The background, sources, and meaning of divine infinity in St. Gregory of Nyssa* (lucrare de doctorat nepublicată, Forham, 1963) și a lui B. C. Barmann, *A Christian debate of the fourth century: a critique of classical metaphysics* (lucrare de doctorat nepublicată, Universitatea Stanford, 1966). Interpretările lor sunt raportate de R. S. Brightman, „Apophatic theology and divine infinity in St. Gregory of Nyssa ...”, p. 97-114.

¹¹⁹⁶ H. Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusque' à Plotin*, Paris, 1906. Din nefericire, nu am putut avea acces la această lucrare, însă am luat cunoștință de acele părți ale ei pe care le-a citat Albert-Kees Geljon în lucrarea sa, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria” ..., 2005.

¹¹⁹⁷ Albert-Kees Geljon, *op. cit.*, p. 168.

¹¹⁹⁸ Guyot, *op. cit.*, n. 54, p. 35-42.

principiu a fi determinabil, pentru că perfecțiunea este asociată cu determinarea, nu cu nedeterminarea¹¹⁹⁹. Filon Evreul a fost primul care să considere cel mai înalt principiu a fi infinit. Dar Guyot însuși recunoaște că Filon nu utilizează cuvântul „infinit” pentru Dumnezeu¹²⁰⁰. Filon declară clar, totuși, că Dumnezeu nu are calități sau proprietăți (ἄποιοις), iar Guyot argumentează că a fi fără ἄποιοις implică a fi fără limită și determinare. Pentru că Filon concepe doar proprietăți care sunt limitate, aceasta implică faptul că Dumnezeu este fără limită¹²⁰¹. Mai mult, pentru că Dumnezeu este incomprehensibil și de nenumit, nu poate fi determinat. Perfecțiunea lui Dumnezeu este și ea dincolo de orice determinare și orice limită; aceasta se poate observa, susține Guyot, în *De Cherubim* 86, unde Filon scrie că natura lui Dumnezeu este cât se poate de perfectă: „mai curând, El Însuși este piscul, sfârșitul și limita fericirii”¹²⁰². Pe baza declarației lui Filon că Dumnezeu este cât se poate de perfect, Guyot conchide că, pentru Filon, Dumnezeu este infinit. Infinitatea divină este denumită aici „perfection infinite”¹²⁰³.

Dacă Dumnezeu este infinit, curge mai departe raționamentul lui Guyot, atunci există în mod necesar *intermediari* pentru a se putea stabili relația între Dumnezeu și lumea creată. Din moment ce o conexiune directă între lumea imperfectă și Dumnezeu, Care este infinit perfect, este imposibilă, puterile aduc alături pe Dumnezeu și lumea¹²⁰⁴.

Se pare că studiul lui Guyot asupra rolului cheie al lui Filon în elaborarea noțiunii de infinitate a lui Dumnezeu a rămas în mare măsură neobservat de învățații filonieni. La doi ani după Guyot, Émile Bréhier publica importantul său studiu asupra ideilor filosofice și religioase ale lui Filon. Autorul nu discută despre noțiunea de infinitate divină, ci se referă succint la interpretarea lui Guyot dată termenului ἄποιοις. Punctul de vedere că acest cuvânt ar implica ființa fără limitare și limită trebuie să fie respinsă. Făcând referire la

¹¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 1, 20, 31-32.

¹²⁰⁰ *Ibidem*, p. 55.

¹²⁰¹ *Ibidem*, p. 50.

¹²⁰² *Ibidem*, p. 50-55.

¹²⁰³ *Ibidem*, p. 51.

¹²⁰⁴ *Ibidem*, p. 64-65; la Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 169.

Drummond, Bréhier argumentează că $\pi\acute{o}\lambda\omicron\nu$ la Filon are înțelesul stoic de ceva caracteristic corpului. Predicând ὁπιοῦς a lui Dumnezeu, Filon dorește să arate că Dumnezeu nu are nimic comparabil cu corpul uman¹²⁰⁵.

În voluminoasa sa lucrare asupra lui Filon, marele învățat american Wolfson nu acordă nicio atenție noțiunii de infinitate a lui Dumnezeu. Deși dezvoltă un capitol întreg proprietăților sau atributelor divine, el nu se referă la nelimitarea lui Dumnezeu¹²⁰⁶. El argumentează că atributele predicate despre Dumnezeu de către Filon, cum ar fi ἀγέννητος, ἀκατάληπτος, ἀόρατος, ἀπερίγραφος, „nu ne spun nimic despre esența lui Dumnezeu, pentru că aceasta, conform părerii lui, trebuie să rămână necunoscută”¹²⁰⁷. În viziunea lui Wolfson, toate acestea pot fi reduse la una singură, și anume cea a acțiunii, a lucrării. El identifică atributele lui Dumnezeu cu puterile Sale. În privința denumirilor divine, Wolfson conchide că ele „nu sunt nimic altceva decât desemnări ale acestor atribute sau puteri ale lui Dumnezeu”¹²⁰⁸.

Este clar că părerea lui Wolfson este în puternică opoziție cu cea a lui Mühlenberg, care îl vede pe Sfântul Grigorie de Nyssa ca fiind primul gânditor care a introdus ideea de infinitate divină. În studiul său, Mühlenberg critică interpretarea lui Guyot, în principal în discuția asupra *De Cherubim* 86, textul despre perfecțiunea lui Dumnezeu. Mühlenberg conchide că acest text se situează în limitele gândirii platonice, pentru că Filon dorește să spună că Dumnezeu este măsura tuturor lucrurilor. Mühlenberg conchide că este imposibil să se argumenteze pe baza perfecțiunii lui Dumnezeu faptul că El este infinit¹²⁰⁹. Mai mult, faptul că Dumnezeu nu este supus granițelor timpului nu implică faptul că este nelimitat. „Filon nu pătrunde mai adânc în conceperea unei infinități temporale a lui Dumnezeu”¹²¹⁰.

¹²⁰⁵ É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 72.

¹²⁰⁶ H. A. Wolfson, *Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 volume, Cambridge, MA, 1947, 2, p. 126-138.

¹²⁰⁷ *Ibidem*, 2, p. 133.

¹²⁰⁸ *Ibidem*, p. 135.

¹²⁰⁹ E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa ...*, p. 60-61.

¹²¹⁰ *Ibidem*, p. 62.

Interpretarea lui Guyot asupra lui Filon nu este prea convingătoare. Nu pare posibil să conchidem, cum o face Guyot, că datorită faptului că Dumnezeu este prezent ca ὁπιοιός, El este fără determinare și fără limită. Când Filon spune despre Dumnezeu că este ὁπιοιός, el se referă la necorporalitatea lui Dumnezeu și la faptul că Dumnezeu nu este ca un om¹²¹¹. În *Legum Allegoriae* 1.36, comentând pe marginea sintagmei „a suflat suflare de viață” (Fac. 2, 7), Filon declară că este o nebulie să gândim că Dumnezeu utilizează organe precum gura sau nările; pentru că Dumnezeu nu are nici „calitățile”, nici forma unui om. Utilizarea de către Filon a termenului nu motivează concluzia că a fi fără „calități” înseamnă a fi fără determinare și fără limită.

Concluzionând, subliniem că, critica lui Mühlenberg asupra opiniei lui Guyot în privința *De Cherubim* 86 este justificată: presupunerea că Dumnezeu este cel mai desăvârșit nu implică și faptul că este infinit.

VI.2.1. Texte filonice referitoare la infinitatea divină

Deși argumentarea lui Guyot nu este convingătoare, există la Filon anumite puncte de plecare pentru abordarea noțiunii de infinitate divină. În cele ce urmează discutăm unele pasaje în care este evident un impuls spre definirea infinității divine. Vom începe cu tratatul *De opificio mundi*, în care Filon oferă o exegeză a prezentării creației în Facerea. În interpretarea lui Filon, Moise face o deosebire tranșantă între Dumnezeu, Creatorul invizibil al lumii, și lumea creată, vizibilă, care este supusă devenirii. În cele ce urmează, Filon scrie: „Astfel, la ce este invizibil și inteligibil, El a atribuit eternitatea (ἀιδιότης) ca fiind asemănătoare și înrudită cu El, în timp ce ceea ce este perceptibil prin simțuri primește denumirea adecvată de devenire”¹²¹². Whitaker traduce ἀιδιότης ca însemnând „infinit și nedefinibil”, dar această traducere nu este una corectă¹²¹³. La Filon,

¹²¹¹ H.A. Wolfson, *op. cit.*, n. 64, 2, p. 102-107; Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 170.

¹²¹² Traducerea D. T. Runia, *Philo of Alexandria. On the creation of the Cosmos according to Moses. Introduction, Translation and Commentary*, Leiden, 2001, p. 49.

¹²¹³ F. H. Colson – G. H. Whitaker, *Philo in ten volumes* (and two supplementary volumes), with an English translation, Loeb Classical Library, 12 vols., Londra, 1929, 62, 1.11.

αἰδιότης înseamnă „etern” și nu sugerează nicio formă de atemporalitate sau existență infinită¹²¹⁴.

Urmându-i lui Platon (*Timaios* 29e¹²¹⁵), Filon postulează că lumea a fost realizată din bunătatea lui Dumnezeu, Tatăl și Creatorul tuturor celor ce sunt. Fiind bun, Dumnezeu dorește să ofere binefacerile Sale creației. Filon scrie că Dumnezeu este Cel Care hotărăște să confere binefaceri nelimitate și bogate acelei naturi care, în lipsa darului divin, nu ar putea obține nici un bine. Dar El nu-și oferă binecuvântările (χάριτες) proporțional cu dragostea sau bunătatea Sa – pentru că acestea sunt într-adevăr fără limită și infinit de mari (ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταί γε καὶ ἀτελεύτητοι) – ci proporțional cu capacitățile celor care le primesc¹²¹⁶. Realitatea este că subiectul care capătă existență este incapabil să se adapteze la acele binefaceri (daruri) în măsura în care Dumnezeu poate să le confere, pentru că puterile lui Dumnezeu sunt copleșitoare, dar primitorul este prea slab pentru a suporta mărimea lor și s-ar prăbuși sub ele, dacă acestea n-ar fi măsurate corect, fiind acordate cu o ajustare delicată fiecărui lucru partea sa alocată¹²¹⁷.

În acest ultim paragraf, noțiunea de adaptație a darurilor și binecuvântărilor divine este adusă în prim-plan¹²¹⁸. Ea se referă la faptul că darurile și binecuvântările lui Dumnezeu (χάριτες) sunt prea mărețe pentru a fi primite de om fără adaptarea lor în funcție de capacitatea de a le primi a ființelor umane. Dacă nu ar proceda astfel, oamenii ar fi zdrobiți de greutatea lor. Acest principiu prezintă atât un aspect ontologic, care poate fi observat aici, cât și un aspect epistemologic, care este relevat clar în *De specialibus legibus* 1.32-50. Noțiu-

¹²¹⁴ A se vedea Runia, *op. cit.*, n. 70, p. 112; Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 171.

¹²¹⁵ „TIMAIOS Să spunem deci, din ce cauză a alcătuit Demiurgul devenirea și acest univers. El era bun, iar în cel bun nu poate apărea nicio invidie, niciodată, față de nimic. Fiind deci lipsit de invidie, el a vrut ca totul să fie cât mai asemănător cu sine”. (în vol. *Platon. Opere VII ...*, p. 144).

¹²¹⁶ Conform „Quis rerum divinarum heres” 31, unde darurile sau binecuvântările lui Dumnezeu sunt numite și ἀπερίγραφοι: αἱ οἱ χάριτες καὶ ἀπερίγραφοι καὶ ὅρον ἢ τελευτην οὐκ ἔχουσαι. Aici, ἀπερίγραφος este explicat ca neavând început sau sfârșit, infinit.

¹²¹⁷ Traducerea D. T. Runia, *op. cit.*, n. 70, p. 51.

¹²¹⁸ A se vedea D. T. Runia, „Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato”, în *Philosophia Antiqua*, 44, Leiden, 1986, p. 137-138 și Idem, *op. cit.*, n. 70, p. 146-147.

nea este clar exprimată în 1.43, unde Dumnezeu spune: „Dăruiesc în bunătatea Mea ceea ce este potrivit primitorului”. Ar trebui să menționăm că Filon numește binecuvântările lui Dumnezeu ἀπερίγραφος, ceea ce înseamnă necircumscriș/fără circumscriere, adică a fi fără limită. În *De praemiis et poenis* 85, Filon se referă la αἰὼν cu termenii ἀπερίγραφος și ἄοριστος. Runia consideră referința la binecuvântările și darurile lui Dumnezeu ca fiind nelimitate ca o indicație că Filon este pregătit să atribuie lui Dumnezeu infinitatea¹²¹⁹.

Într-un text, Filon se referă la Dumnezeu cu termenul necircumscriș. În *De Sacrificiis Abelis et Caini* 59, el interpretează cele trei măsuri de făină bună pentru prepararea azimelor (Fac. 18, 6) ca fiind Dumnezeu și cele două puteri ale Sale cele mai înalte, suveranitatea și bunătatea. Aceste puteri nu sunt cuantificate – pentru că Dumnezeu este necircumscriș, iar puterile Sale sunt și ele necircumscrișe – ci sunt măsurile tuturor lucrurilor. Bunătatea este măsura tuturor lucrurilor bune, suveranitatea subiecților săi, iar Dumnezeu Însuși este al tuturor lucrurilor corporale și necorporale.

VI.2.2. Ce este Dumnezeu în esența Sa? Ființa lui Dumnezeu fiind infinită, năzuința după cunoașterea ființei lui Dumnezeu este și ea nesfârșită. Viziunea filoniană

Am remarcat deja că principiul adaptării are o aplicație epistemologică: Dumnezeu adaptează manifestarea Sa și a puterilor Sale la capacitatea receptorilor, care nu dobândesc deplina cunoaștere a lui Dumnezeu. Filon trage concluzia că Dumnezeu este incompreensibil¹²²⁰. El începe cu declarația că Tatăl și conducătorul a toate este greu de pătruns și de înțeles (conform *Timaios* 28c, Platon). Și totuși,

¹²¹⁹ Runia, *op. cit.*, n. 70, p. 146; Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 172.

¹²²⁰ Pentru incompreensibilitatea lui Dumnezeu la Filon, a se vedea Wolfson, *op. cit.*, n. 64, 2.94-164, S. Lilla, *La theologia negativa dal pensiero classico a quello patristico bizantino*, Helicon 22-27, 1982-87, p. 211-279, în special 229-279, L. A. Montes-Peral, *Akateleptos theos: der unfassbare Gott, Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums*, 16, Leiden, 1987, p. 148-161, și Carabine, *op. cit.*, n. 7, p. 191-222. De asemenea, a se vedea D. T. Runia, „The beginnings of the end: Philo of Alexandria and Hellenistic theology”, în D. Frede – A. Laks (Editori), *Traditions of theology. Studies in Hellenistic theology, its background and aftermath*, în *Philosophia Antiqua*, 84, Leiden, 2002, p. 281-316, în special p. 299-302.

căutarea lui Dumnezeu nu trebuie abandonată. În căutarea lui Dumnezeu, Filon distinge două întrebări principale: dacă există divinul și ce este acesta în ființa sa. Prima problemă poate fi rezolvată cu ușurință, dar a doua este dificilă și poate imposibil de rezolvat. Ar trebui să examinăm ambele întrebări. Putem obține cunoștințe legate de existența lui Dumnezeu pornind de la creație, în același mod în care aflăm amănunte despre sculptor pornind de la sculptura sa. Ființa lui Dumnezeu este dificil de surprins și îmbrățișat, dar nu ar trebui să renunțăm la căutarea Sa. Pentru că nimic nu este mai bun decât căutarea Dumnezeului adevărat, chiar dacă descoperirea Sa este dincolo de capacitatea umană. Nu avem o viziune clară a lui Dumnezeu, așa cum este El în realitate, dar pe acest motiv nu ar trebui să abandonăm căutarea, pentru că această căutare, chiar fără descoperirea lui Dumnezeu, este valoroasă în ea însăși. Filon ilustrează căutarea lui Dumnezeu prin povestirea din Ieșirea 33, unde Moise Îl roagă pe Dumnezeu să Se arate (Ieș. 33, 13). În exegeza lui Filon, Dumnezeu răspunde: „Îți apreciez dorința, dar cererea nu poate fi încuviințată pentru oricine care a fost adus la viață. Ofer fără limită ceea ce este în conformitate cu primitorul; pentru că nu tot ceea ce pot da cu ușurință este în puterea omului să primească și, prin urmare, celui care merită întreaga Mea binecuvântare, lui îi acord toate darurile pe care este capabil să le primească. Dar cunoașterea (conceperea, înțelegerea) Mea este dincolo de natura umană”¹²²¹. La care, Moise Îl roagă pe Dumnezeu să-Și arate slava. Dumnezeu îi răspunde că puterile Sale sunt de neînțeles în esența lor, dar se manifestă prin amprenta activităților lor. Ele furnizează calitate și formă lucrurilor care sunt lipsite de calitate și formă. Dumnezeu stăruie ca Moise să înceteze să nutrească gândul de a-L cuprinde, pe El sau puterile Lui, în esența lor. Filon își încheie exegeza asupra Ieșirii 33 remarcând că Moise, auzind răspunsul lui Dumnezeu, nu a încetat să tindă după El, ci și-a păstrat dorința pentru rugul aprins.

Filon descrie năzuința după cunoașterea ființei lui Dumnezeu ca fiind nesfârșită, pentru că ființa lui Dumnezeu este dincolo de înțelegerea umană. Deși scopul căutării este intangibil, căutarea în sine este o fericire. Filon Îl prezintă pe Dumnezeu ca fiind prea mareț pentru a fi primit în totalitate în ființele umane, și, prin urmare,

¹²²¹ Traducerea Colson, *op. cit.*, n. 71, 7.123, 125; la Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 172.

Dumnezeu dă ceea ce primitorul este capabil să primească, adaptându-și puterile la capacitatea ființelor umane. Dacă Dumnezeu S-ar manifesta pe deplin, omul s-ar prăbuși sub preaplinul din Ființa lui Dumnezeu¹²²². Această măreție a ființei este cauza incomprehensibilității lui Dumnezeu în ființa Sa; însă, mintea umană poate cunoaște doar că Dumnezeu există, nu și ceea ce este El. Este clar astfel că transcendența lui Dumnezeu este puternic reliefată: El transcende cunoașterea și descrierea umană.

Transcendența lui Dumnezeu este exprimată, printre altele, de cuvintele „circumscriind, nu circumscrișă”. (περιέχων, οὐ περιεχόμενος). Aceste cuvinte indică faptul că Dumnezeu nu ocupă un loc spațial, Filon explicând că Dumnezeu este El Însuși un loc. În *Legum allegoriae* 1.44, Filon expune faptul că nici întreaga lume nu putea fi un loc adecvat pentru Dumnezeu, pentru că Dumnezeu, fiind propriu-I loc, este umplut cu El Însuși și Își este de-ajuns. El umple și cuprinde toate celelalte, dar El Însuși nu este circumscriș de nimic, din moment ce El este unul și întregul. W. R. Schoedel argumentează că accentul pus de Filon asupra transcendenței lui Dumnezeu, mai puternic decât în tradiția greacă, furnizează un context în care se poate naște conexiunea infinității cu divinul¹²²³. În *De somniis* 1.62-64, Filon comentează Facerea 28, 11: „El (Iacov) a întâlnit un loc” și explică faptul că locul are o semnificație triplă: (1) spațiu umplut cu o formă materială; (2) spațiul lumii divine; (3) Dumnezeu Însuși este un loc, pentru că include toate lucrurile, dar nu este circumscriș de nimic, și pentru că este un loc de refugiu pentru toate. Ceea ce este circumscriș diferă de ceea ce circumscrie, iar divinul, circumscriș de nimic, este în mod necesar propriu-i loc.

În sfârșit, discutăm unele pasaje din *De Posteritate Caini*, în care identificăm aceleași noțiuni ca în lucrările deja discutate. În § 14-16, Filon explică Ieșirea 20, 21, unde lui Moise i se spune să intre în întunericul unde se află Dumnezeu. Moise intră în gândurile impene-trabile și neformate ale *Celui ce există (este)*, pentru că respectiva cauză

¹²²² Pentru această noțiune, a se vedea Runia, *op. cit.*, n. 77, p. 304.

¹²²³ A se vedea W. R. Schoedel, *Enclosing, not enclosed: the early Christian doctrine of God*, în W. R. Schoedel - RL Wilken (Editori): *Early Christian literature and the classical intellectual tradition*, Paris, 1979, p. 75-86, în special 75-76. El se referă la Aristotel, care, în discuția sa asupra infinității, raportează opinia conform căreia nelimitatul cuprinde (περιέχειν) și guvernează totul (*Fizica* 203b12, conform Anaximenes).

nu este nici în întuneric, nici într-un alt loc, ci dincolo de timp și spațiu. Un aspect al infinității este ființarea dincolo de timp și spațiu. Filon explică faptul că Dumnezeu nu ocupă un loc spațial, ci circumscrie toate lucrurile. Ființarea dincolo de timp se combină cu ființarea dincolo de spațiu, iar Filon explică faptul că Dumnezeu nu se află într-un loc, ci dincolo de timp și spațiu. El are toate lucrurile create sub controlul Său și nu este circumscris de nimic, ci transcende totul. Când sufletul iubitor de Dumnezeu caută esența a *Celui ce există (este)*, caută de fapt ceea ce este dincolo de formă și vedere; din această căutare, ia naștere un bine foarte mare, anume înțelegerea că Dumnezeu este incomprehensibil, precum și realizarea invizibilității Sale. Prin rugămintea sa ca Dumnezeu să se *manifeste* (Ieș. 33, 13), Moise arată foarte clar că nicio ființă creată nu poate cunoaște ființa lui Dumnezeu.

Principiul adaptării sau măsurării este adus în discuție în § 143-145. Filon explică faptul că Dumnezeu nu emite cuvintele conform măreției proprii Sale desăvârșiri, ci conform capacității celor care se vor bucura de ele. Dacă Dumnezeu dorește să-Și arate bogăția, nici chiar întregul țărâm și întreaga mare transformată în țărâm uscat n-ar putea să o conțină. Prin urmare, Dumnezeu încetează din a dăruii primele binecuvântări, dar primitorii sunt săturați deja. Dumnezeu *păstrează* aceste binecuvântări pentru viitor și oferă altele. Pentru că ceea ce a fost adus la ființă nu rămâne niciodată fără binecuvântările lui Dumnezeu – altfel, ar fi pierit – dar nu este capabil să suporte izvorul lor plin și abundent.

În § 174, Filon scrie: „Observați avantajele aduse de sufletul care are dorință insașiabilă de lucrurile frumoase, iar bogăția necircumscrișă a lui Dumnezeu, care a fost acordată ca puncte de plecare altora, a fost atinsă de cei de dinaintea lor. Pentru că limita cunoașterii obținute de Set devine punctul de plecare al dreptului Noe; Avraam își începe educația în desăvârșirea lui Noe; iar pregătirea lui Moise începe la punctul culminant al înțelepciunii lui Avraam”.

În aceste pasaje, recunoaștem noțiuni deja cunoscute din textele anterioare: Dumnezeu transcende cunoașterea umană; ființa Sa este necunoscută. Prin urmare, tinderea după Dumnezeu este nesfârșită, dar căutarea nu trebuie nicicând abandonată¹²²⁴.

¹²²⁴ A.-K. Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 174-175.

Filon descrie binecuvântările și darurile lui Dumnezeu ca veșnice și fără circumscriere. A fi fără circumscriere înseamnă a fi infinit, iar în *Praem.* 85, Filon predică atât ὁρίστος, cât și ἀπερίγραφος al lui αἰών. Într-un text, Filon se referă chiar la Dumnezeu ca fiind ἀπερίγραφος. Recunoaștem aici un impuls spre noțiunea de infinitate divină. Am văzut că Sfântul Grigorie se referă la Dumnezeu ca fiind și ἀπερίγραπτος, combinând cuvântul cu ὁρίστος. Binecuvântările lui Dumnezeu sunt prea mari pentru ca ființele umane să le primească pe de-a-ntregul și fără măsură. Pentru acest motiv, Dumnezeu, conferindu-le darurile Sale oamenilor, le adaptează la capacitatea celor care le primesc. Numim aceasta principiul măsurării: Dumnezeu își împarte binecuvântările, altfel, ființele umane s-ar prăbuși sub preaplinul Ființei lui Dumnezeu. Prin aceasta, Filon indică imensa prăpastie care se află între Dumnezeu și om, subliniind transcendența lui Dumnezeu. Unii învățați se referă într-adevăr la Dumnezeu ca fiind infinit în concepția lui Filon, dar ar trebui notat că acest aspect reprezintă o extrapolare. Filon însuși nu-L numește niciodată pe Dumnezeu infinit¹²²⁵.

Principiul măsurării are o aplicație epistemologică: Dumnezeu nu se manifestă în totalitate, din cauza slăbiciunii omenirii. El își adaptează manifestarea la capacitatea receptorilor Săi, care nu sunt capabili să cunoască ființa lui Dumnezeu. Căutarea cunoașterii lui Dumnezeu devine astfel nesfârșită, dar nu ar trebui abandonată, pentru că este valoroasă prin ea însăși.

La Sfântul Grigorie de Nyssa, căutarea nesfârșită a lui Dumnezeu se bazează pe infinitatea naturii divine. În *De vita Moysis*, subliniază frecvent faptul că dorința sufletului de a-L vedea pe Dumnezeu este insașiabilă (II.230, 232, 235, 239). Și Filon numește dorința sufletului pentru lucruri frumoase insașiabilă. Atât Filon, cât și Sfântul Grigorie explică istoria lui Moise din Ieșirea 33 ca fiind o căutare nesfârșită a lui Dumnezeu de către suflet. În *De vita Moysis* II.

¹²²⁵ A se vedea Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philon von Alexandrien*, Leipzig, 1938, n. 7, p. 283-284; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III.2, Leipzig, 1934, p. 400: „sistemul lui Filon se bazează, bineînțeles, pe același contrast binar dintre Dumnezeu și lume, dintre Infinit și Finit”. Zeller deduce infinitatea lui Dumnezeu din perfecțiunea Sa; Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 176.

239, Sfântul Grigorie subliniază că dorința de a-L vedea pe Dumnezeu trebuie însuflită perpetuu. Acest aspect poate fi privit ca un ecou la remarcă lui Filon, că Moise își menține arzând dorința de a-L vedea pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie prezintă înălțarea sufletului spre vederea lui Dumnezeu ca o urcare de la treaptă la treaptă. Treapta atinsă funcționează ca punct de plecare pentru un progres și mai mare. Aceasta ne amintește de Filon care descrie starea de cunoaștere dobândită de Set ca fiind punctul de plecare pentru perfecțiunea lui Avraam. Atât Filon, cât și Sfântul Grigorie interpretează întinericul în care pătrunde Moise (Ieș. 20, 21) ca fiind incomprehensibilitatea lui Dumnezeu în contextul teologiei negative: Dumnezeu este invizibil, nenominabil și incomprehensibil¹²²⁶.

Sfântul Grigorie de Nyssa acordă noțiunii de infinitate divină un loc important în doctrina sa asupra lui Dumnezeu. Este parte a teologiei sale apofatice, în care transcendența lui Dumnezeu este puternic reliefată. Sfântul Grigorie recurge la învățătura despre infinitatea divină, în principal în *Contra Eunomium*, pentru a dezaproba opinia lui Eunomie că în Treimea divină ar exista „mai mare” sau „mai mic”. Cea mai importantă funcție este aceea că formează un fundament pentru căutarea nesfârșită a Dumnezeului incomprehensibil de către suflet. Interpretarea lui Mühlenberg – infinitatea exprimă ființa lui Dumnezeu – trebuie respinsă, pentru că, după Sfântul Grigorie, ființa lui Dumnezeu nu poate fi exprimată printr-o denumire. Sfântul Grigorie este primul gânditor care argumentează în mod elaborat asupra infinității divine, dar noțiunea apăruse deja la unii Părinți Capadocieni. Mai mult, Sfântul Grigorie a fost capabil să-și înlănțuie gândirea cu aceea a lui Filon. Deși argumentația lui Guyot nu este convingătoare, se pot discerne anumite posibile puncte de plecare pentru noțiunea de infinitate divină în scrierile lui Filon.

Putem sfârși cu observația că, la Filon, pot fi identificate câteva aspecte ale infinității divine, la care s-ar fi putut asocia Sfântul Grigorie. Dar Sfântul Grigorie de Nyssa va fi întotdeauna primul

¹²²⁶ A se vedea I. Gobry, „La ténèbre (γνόφος): l’héritage alexandrin de Saint Grégoire de Nysse”, în *Diotima: Revue de recherche philosophique*, 19, 1991, p. 79-82, A. Meredith, *Licht und Finsternis bei Origenes und Gregor von Nyssa*, în T. Kobusch – B. Mojsisch (Editori), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt, 1997, p. 48-59, și Albert-Kees Geljon, *op. cit.*, n. 3, p. 128-134.

gânditor în tradiția iudeo-creștină care să argumenteze extensiv infinitatea lui Dumnezeu în rolul său de parte a teologiei sale apofatice¹²²⁷.

VI.3. Sfântul Grigorie de Nyssa despre incomprehensibilitatea și infinitatea divină

VI.3.1. Lucrarea *Contra Eunomium*

Între anii 381 și 383, Sfântul Grigorie a scris vasta sa operă *Contra Eunomium* ca teorie de combatere a scrierii lui Eunomie, *Apologia apologiae*. Lucrarea lui Eunomie îl avea ca țintă pe fratele Sfântului Grigorie, Vasile cel Mare, dar după trecerea la Domnul a acestuia din urmă, Sfântul Grigorie și-a asumat rolul de apărător al credinței niceene. Eunomie, episcop de Cizicus, în jurul anului 360, era conducătorul neo-arienilor. Principalul punct de dispută între această mișcare și capadocieni se referă la ființa lui Dumnezeu. Eunomie presupune existența unei diferențe între Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul. Din punctul de vedere al lui Eunomie, ființa lui Dumnezeu (οὐσία) poate fi total definită prin noțiunea de „nenăscut” (ἀγέννητος, conform *Apologia*, 7), dar acest termen nu-I poate fi aplicat Fiului, care are o natură diferită de cea a Tatălui (vezi *Contra Eunomium*, 1.475). Prin lucrarea Sa, Tatăl Îl naște pe Fiul, care este mai mic decât Tatăl. Sfântul Grigorie prezintă blasfemia lui Eunomie în *Contra Eunomium*, GNO, 1.155, unde arată că Eunomie afirmă ființa supremă (cea mai înaltă) și atotstăpânitoare (οὐσία), urmată de cea care există datorită acesteia, dar are după ea întâietate asupra celorlalte, și cea de-a treia ființă care nu este coordonată niciuneia dintre acestea, ci este subordonată uneia ca și cauză a sa, iar celelalte, pentru că aceasta este lucrarea sa (ἐνέργειαν).

Sfântul Grigorie apără credința niceeană conform căreia Dumnezeu Fiul are aceeași ființă ca și Dumnezeu Tatăl. Punctul de vedere al lui Eunomie, conform căruia Fiul nu este egal Tatălui implică

¹²²⁷ Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 177.

faptul că se neagă divinitatea Fiului, și astfel, Fiul se demonstrează a fi o creatură (conform *Contra Eunomium*, 2-15)¹²²⁸. Spre deosebire de oponentul său, Sfântul Grigorie susține că însăși ființa lui Dumnezeu nu poate fi descrisă sau definită prin nicio concepție umană și este incomprehensibilă pentru om (*Contra Eunomium*, 2.12)¹²²⁹.

În comparație cu bunul simț al Sfântului Grigorie, gândirea lui Eunomie este cel puțin bizară și total inacceptabilă din perspectiva standardelor contemporane, deși cardinalul Jean Daniélou a denumit teoria lingvistică eunomiană „ineism teologic”¹²³⁰. În primul rând, Eunomie a abordat domeniul Divinității cu instrumente adecvate doar contemplării naturale (sau, cu alte cuvinte, numai științelor pozitive). Datorită acestei metodologii necorespunzătoare, autorul tinde să respingă ideea de progres în ambele domenii ale cunoașterii (divină și umană). Pretinsa înțelegere a divinului este înghețată în posesiunea unui singur cuvânt și, în consecință, redusă la un înțeles lipsit de substanță. Blocat în referința sa obsesivă la conceptul de ἀγέννητος, Eunomie ar putea fi emblema sloganului structuralist, care realizează reducerea vieții la cunoașterea narativă, împreună cu reducerea înțelegerii până la simpla posesie a înțelesurilor. Pe scurt, stagnarea este cea care caracterizează gândirea lui Eunomie în ambele teritorii ale cunoașterii, verticală (teologică) și orizontală (pragmatică). Susținând că limbajul uman, îndeaproape asociat procesului gândirii, a fost revelat de către Dumnezeu și nu suferă modificări în timp, Eunomie blochează calea pentru o abordare dinamică a realității, care reclamă adaptabilitate și invalidarea schemelor anterioare de înțelegere. Prin urmare, el este total incapabil să admită orice posibilă „logică a descoperirii”, și cu atât mai puțin un pragmatism al cunoașterii. Acolo unde este necesară cercetarea, Eunomie pretinde cu naivitate că totul este evident; acolo unde este necesară o tăcere

¹²²⁸ Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 153.

¹²²⁹ Pentru incomprehensibilitatea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie, a se vedea și W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philon von Alexandrien ...*, p. 36-38, Brightman, *op. cit.*, n. 4, D. Carabine, *The unknown God. Negative theology in the Platonic tradition ...*, p. 236-258, Th. Böhm, *Theoria Unendlichkeit Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Suplimente la VC, 35 Leiden, 1996, p. 248-255.

¹²³⁰ Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nyse ...*, p. 5.

discretă, ereticul suprem conjură rațiunea să vorbească. Aproape orice aspect al teologiei lui Eunomie este contrar înțelegerii gregoriene a realității, care este susținută de doctrina sa asupra infinității divine; ultimul îmbrățișează teologia mistică, în care un număr infinit de „nume divine” *absorb* taina insondabilă a lui Dumnezeu¹²³¹.

Primul pasaj în care Sfântul Grigorie menționează infinitatea lui Dumnezeu este *Contra Eunomium*, 1.167-171, unde discută declarația lui Eunomie conform căreia numai Dumnezeu Tatăl este ființa supremă (1.151, 161, 163). Însuși Sfântul Grigorie neagă că ființa supremă are superioritate de putere sau de bunătate, declarând că Singurul Născut și Duhul Sfânt sunt și ei desăvârșiți în bunătate (167). Toate cele bune, în măsura în care nu primesc opusul lor, dăinuiesc, și nu au vreo limită a bunătății. Motivul pentru aceasta este că, în general, ele pot fi limitate doar de opusele lor – un adevăr verificat în exemple particulare. Puterea este limitată de slăbiciunea care o înconjoară, viața de moarte, lumina de întuneric și, în general, toate cele bune sunt restricționate sau iau sfârșit în cele opuse lor (168)”¹²³².

Vom vedea că în *De vita Moysis*, antinomiile inerente noțiunii de infinitate¹²³³ (în special când este abordată în sensul său pozitiv și nu în sensul de „nefinit”) atenuează distincțiile obișnuite în fiecare moment. Lucrurile perceptibile au limite și pot fi măsurate, în timp ce virtutea nu are. În realitate, toate bunurile sunt fără o limită naturală și pot fi delimitate doar de comparația cu contrariile lor: viața cu moartea, lumina cu întunericul. Așa cum limita vieții este moartea, tot așa *stasis* (staza) a virtuții este începutul viciului. Prin urmare, urmărim, și nu atingem niciodată, în mod desăvârșit, perfecțiunea. Natura divină (Bunătatea însăși) este și ea infinită, pentru că ar putea fi limitată doar de rău. Modul nostru de a ne împărtăși de ea este extensia infinită, din moment ce, ca și creaturi, nu existăm pe deplin, nici nu înțelegem pe deplin ființa adevărată, neschimbătoare. Prin urmare,

¹²³¹ Mihail Neamțu, „Protology and language in St. Gregory of Nyssa’s Theology”, în *Χώρα*, Nr. 1, 2003, p. 77-78.

¹²³² Text tradus după A. Meredith, *Gregory of Nyssa ...*, p. 32; citat de Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 155.

¹²³³ Pentru pasaje similare la Sfântul Grigorie, prin care el dovedește că Dumnezeu este infinit, a se vedea și: *Contra Eunomium* 1.168-70, 236; *De anima et resurrectione* 97A; *In Canticum canticorum* 157.14-158.12; *De vita Moysis* 115.14-116.23-236-9.

se manifestă o antinomie, în măsura în care infinitatea lui Dumnezeu este, de fapt, neextinsă și deplin actuală, spre deosebire de infinitatea noastră extinsă și continuă, în timp ce analogiile Sfântului Grigorie sugerează de fapt că Dumnezeu este El Însuși Binele la nesfârșit extins. Mai mult, în timp ce este adevărat că în timpul obișnuit, sfârșitul vieții este moartea și sfârșitul virtuții este viciul, în iubirea infinită care constituie viața veșnică, un sfârșit nu este începutul urii față de Dumnezeu. Din contra, în acest caz, atât sfârșitul, cât și începutul sunt cuprinse în iubirea și *posesiunea* neîntreruptă¹²³⁴.

În continuarea ideilor împotriva învățaturii greșite a lui Eunomie, Sfântul Grigorie, făcând referire la natura celor două Persoane divine – Fiul și Duhul Sfânt –, precizează că, dacă el (adică Eunomie) presupune că natura Singurului Născut și a Duhului pot deveni mai rele, este rezonabil să predice ideea unei bunătăți reduse la ei. Dacă, totuși, divinul și natura neschimbătoare este incapabilă de deteriorare – o realitate pe care o recunosc oponentii Ortodoxiei – atunci, în mod clar, va fi nelimitată în bunătate. Pentru că lipsa de limitare înseamnă același lucru ca și infinitatea (τὸ δὲ ἄόριστον τῷ ἁπείρῳ ταὐτόν ἐστιν). Este culmea nebuniei să presupui că poate fi mai mult sau mai puțin acolo unde se pune problema „nelimitării” sau „infinității”. Pentru că atunci cum s-ar putea conserva noțiunea de infinitate, dacă s-ar postula existența a „mai mult” sau „mai puțin” în ea?¹²³⁵

În acest pasaj, Sfântul Grigorie utilizează infinitatea pentru a respinge părerea lui Eunomie că Fiul este inferior Tatălui, susținând că nu există mai mult sau mai puțin în Trinitatea divină, pentru că divinul este infinit. Nelimitarea se bazează pe bunătatea lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie postulează, așa cum am mai menționat, că lucrurile pot fi limitate doar de opusul lor (lumina, spre exemplu, de întuneric)

¹²³⁴ Astfel, Sfântul Grigorie anticipează tipul de obiecție ridicat de G. Melhuish în *The Paradoxical Nature of Reality*, Bristol, 1973, p. 163: „Cei care doresc să păstreze, după exemplul majorității teologilor creștini, o perioadă viitoare infinită de timp pentru o creatură finită trebuie să ajungă la o concluzie stânjenitoare ... Prețul unirii noțiunilor antitetice de perioadă infinită și creatură finită constituie ceva ce conduce la anularea conceptuală a ambelor afirmații”. Sfântul Grigorie concepe „perioada infinită” ca fiind un timp transcendent compatibil cu ființa creată.

¹²³⁵ Traducere după A. Meredith, *Gregory of Nyssa ...*, p. 32.

și, prin urmare, binele poate fi limitat doar de rău. Pentru că Dumnezeu, Care este Binele absolut, este incapabil de stricăciune, El este fără limită¹²³⁶. La obiectele sensibile, perfecțiunea presupune o limită; dar în cazul bunătății, virtuții (ἀρετῆς), singura sa definiție este că nu are nicio limită (ὅρον). Orice lucru bun este lipsit de limită (ὅρον) prin propria-i natură, dar este limitat (ὁρίζεται) de către opusul său: de exemplu, viața este limitată de moarte. Și așa cum încetarea vieții este începutul morții, tot așa, a te opri din cursa bunătății înseamnă să începi să alergi în cursa răutății. Astfel că, bunătatea nu poate fi limitată sau definită¹²³⁷.

Precum am precizat și mai sus, în argumentarea sa, Sfântul Grigorie face uz de o noțiune obișnuită, care este recunoscută și de oponenții săi, adică aceea că divinul nu se poate înrăutăți. Prin utilizarea acestei ὁμολογούμενον ca fundament, autorul ajunge la o concluzie – că Dumnezeu este nelimitat în bunătatea Sa –, la care Eunomie nu subscrie.

Dumnezeu, oricare ar fi natura Sa, este binele adevărat și original. Acum, din moment ce singura limită a bunătății este răutatea și din moment ce Dumnezeu nu-l poate admite (ἀπαράδεκτον) pe opusul său, Dumnezeu este „înțeleș” a fi nelimitat (ἀόριστος ... καὶ ἀπεράτωτος καταλαμβάνεται)¹²³⁸. Dar, oricine caută bunătatea participă în Dumnezeu, Care este bunătatea perfectă. Astfel, din moment ce este de dorit să participăm la bine (τὸ καλόν) și din moment ce binele este și nelimitat, dorința participantului nu poate fi niciodată potolită.

În aparență, prima secțiune a acestui argument prezintă un mare gol. Ce spune Sfântul Grigorie despre bunătate ar putea fi spus despre orice este nematerial; pentru că dacă singura care delimitează este măsura cantitativă, atunci nicio inteligibilă nu are limită. Oricât de surprinzător ar suna această propoziție, Sfântul Grigorie o afirmă totuși explicit în *In Canticum canticorum* (173.7.174.20). Aici continuă să

¹²³⁶ Ideea că Dumnezeu este Binele absolut, o găsi dezvoltată și de D. L. Balás, în lucrarea sa „Μετονοσία Θεοῦ ...”, p. 65-71; despre aceasta scrie și Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 155.

¹²³⁷ C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses» ...”, p. 186.

¹²³⁸ Un oximoron izbitor, din moment ce ἀόριστος este în mod normal sinonim cu ἀκατάληπτος. Poate și acesta este un ecou al Filip. 3, 12: (διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω).

distingă între infinitatea ființelor create și infinitatea lui Dumnezeu necreat: El este imutabil, ele sunt continuu recreate, pentru că există prin virtutea participării la El, Care este infinit. Cele două tipuri de infinitate pot fi regăsite la Plotin, care face distincția între „ceea ce este deja un întreg, deja împreunat și dezlegat” și „o succesiune dezlegată continuă”: această distincție se alătură celei dintre timp și eternitate, care este atât de importantă pentru Sfântul Grigorie¹²³⁹.

Revenind la studiul lui Mühlenberg, vedem că acesta analizează extensiv *Contra Eunomium*, 1.167-171, în căutarea unui argument pentru infinitatea lui Dumnezeu pe baza neschimbabilității Sale. Autorul formulează un rezumat al argumentației Sfântului Grigorie, pornind de la o premisă logică și metafizică¹²⁴⁰:

I. Premisa logică: limita bunătății, puterii sau înțelepciunii poate fi determinată doar prin opusele lor.

II. Premisa metafizică: natura divină este neschimbătoare¹²⁴¹.

Linia de argumentare a Sfântului Grigorie este următoarea:

a) Pentru că Dumnezeu este neschimbător, nu există un opus al prezenței Sale în El Însuși;

b) Pentru că Dumnezeu este dincolo de opușii Săi, este Binele absolut;

c) Pentru că Dumnezeu nu poate fi limitat, este nelimitat în bunătate;

d) Nelimitarea este același lucru cu infinitatea.

Un alt pasaj din *Contra Eunomium* interpretat de Mühlenberg este 1.236-237¹²⁴², unde, Sfântul Grigorie angajează noțiunea de infinitate divină pornind de la bunătatea lui Dumnezeu, pentru a-l contracara pe Eunomie, examinând chiar cuvintele oponentului său care susține: „Fiecare dintre cele trei ființe este simplă și absolut una”. (231). Teologul capadocian argumentează că descrierea ființei supreme ca simplă este incompatibilă cu restul sistemului său, pentru că

¹²³⁹ C. W. Macleod, „A Study in Ancient Mysticism”, în *JTS*, 21, 1970, p. 43-55; J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nyse ...*, capitolul 5; C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses» ...”, p. 186-187.

¹²⁴⁰ Mühlenberg, *op. cit.*, p. 119-122.

¹²⁴¹ Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 153.

¹²⁴² Acest pasaj este discutat și de L. Sweeney, *Divine infinity in Greek and Medieval thought*, New York, 1992, p. 482-487.

simplitatea Trinității divine nu admite un grad mai mare sau mai mic, după cum presupune Eunomie (232). Cum poate percepe cineva diferențe de mai mult sau mai puțin în Dumnezeu? Dacă da, atunci fie concepe diferența între Ei potrivit surplusului sau deficienței și introduce astfel ideea de mărime, fie demonstrează cu argumente că dumnezeirea sporește sau scade în bunătate, putere, înțelepciune și celelalte gândite evlavios despre ea, și, prin urmare, nu poate evita ideea de compunere (233). Nu comportă nicio limită în cele bune Cel pentru care binele nu este ceva dobândit ulterior, ci chiar propria ființă (234). Așa cum am mai precizat, binele poate fi slăbit doar de prezența răului. Acolo unde natura este incapabilă de a deveni mai rea, nu poate fi concepută o limită a bunătății. Infinitul (τὸ ὁρίστον), considerat în sine, eludează orice limită. Cum se poate gândi cineva că un infinit este mai mic sau mai mare decât alt infinit? (236). Prin urmare, dacă Eunomie recunoaște că ființa transcendentă este „simplă” și omogenă, atunci să admită și că este unită în comunitatea de simplitate și infinitate¹²⁴³. Dar dacă distanțează și înstrăinează ființele una de cealaltă – a Unuia-Născut ca alta față de cea a Tatălui, iar pe a Duhului ca alta față de cea a Unului-Născut – și le acordă conceptele de „mai mare” și „mai mic”, atunci, în realitate, argumentează caracterul lor compus (237)¹²⁴⁴.

Mühlenberg consideră această linie de gândire ca fiind argumentul fondat pe simplitatea lui Dumnezeu, inițiind următoarea analiză a liniei de gândire a Sfântului Grigorie¹²⁴⁵:

I. Premisă logică: limita a ceea ce este determinat de prezența opusului său.

II. Premisă metafizică: esența lui Dumnezeu este simplă¹²⁴⁶.

a) Dacă Dumnezeu este simplu în El Însuși, atunci este bun prin El Însuși, și nu prin participarea la bunătate;

b) Pentru că Dumnezeu nu este compus din părți eterogene – este simplu – este imposibil ca răul să fie prezent ca opusul Său;

¹²⁴³ Și aici Grigorie face uz de o noțiune obișnuită; vezi *Contra Eunomium*, 1.169.

¹²⁴⁴ În ceea ce privesc rezumatele, a se vedea și traducerea engleză a lui W. Moore – H. A. Wilson, „Select writings and letters of Gregory, bishop of Nyssa”, în *NPNF*, II.5, (1892, republ. 1988).

¹²⁴⁵ Mühlenberg, *op. cit.*, n. 10, p. 122-126.

¹²⁴⁶ Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 156.

- c) Bunătatea lui Dumnezeu nu poate fi limitată;
- d) Prin urmare, Dumnezeu este binele nelimitat, adică este infinit.

Interpretarea lui Mühlenberg a fost criticată de W. Ullmann și Th. Böhm. Ullmann explică faptul că cele două premise sunt situate pe niveluri diferite, nefiind clar modul în care sunt asociate. Mai mult, legătura cu polemica susținută cu Eunomie este neclară, pentru că Trinitatea nu este menționată în silogisme¹²⁴⁷. Böhm, ulterior criticii lui Ullmann, adaugă că, în pasajele analizate, Sfântul Grigorie nu are ca obiectiv să creeze un silogism pentru a demonstra infinitatea divină, ci pentru a-l combate pe Eunomie, demonstrând că nu există mai mult sau mai puțin în natura divină¹²⁴⁸. De asemenea, Ullmann delimitează înțelesul teologic al infinității divine la Sfântul Grigorie: acesta exprimă modul în care Dumnezeu transcende ființa și cunoașterea creaturii. Ullmann susține că infinitatea trebuie înțeleasă în sensul aristotelic al infinității potențiale. Aristotel explică faptul că adăugarea de termeni într-o serie este potențial nelimitată. (*Fizica*, 206a14-18). În contra lui Ullmann, Böhm declară că infinitatea potențială se referă la ceea ce se află într-un proces al devenirii, dar scopul Sfântului Grigorie este de a demonstra că în natura divină nu există mai mult sau mai puțin. Infinitatea potențială este posibilă numai dacă Dumnezeu este supus devenirii. În plus, Böhm remarcă pe drept că noțiunea de infinitate potențială nu ne ajută să înțelegem și să interpretăm infinitatea la Sfântul Grigorie¹²⁴⁹.

O altă parte a argumentului s-ar putea baza, în concepția lui C.W. Macleod¹²⁵⁰, pe presupunerea că binele și răul sunt contradicții logice: adică, ceea ce nu este unul trebuie să fie celălalt. Aceasta este o doctrină caracteristic stoică, pe care, susțin unii fără prea multe argumente convingătoare, este posibil ca Sfântul Grigorie să o fi găsit la Filon și Origen (*Comentariu la Ioan*, 20.13 sq). Este implicit susținută prin doctrina platoniană asupra răului ca fiind absența binelui, aceasta fiind și o caracteristică obișnuită a gândirii Părinților greci. Pentru

¹²⁴⁷ W. Ullmann, „Der logische und der theologische Sinn des Unendlichkeitsbegriffs in der Gotteslehre Gregors von Nyssa”, în *Bijdragen*, 48, 1987, p. 158-161.

¹²⁴⁸ Böhm, *op. cit.*, n. 7, p. 123-131.

¹²⁴⁹ *Ibidem*, p. 131-134, 157-163.

¹²⁵⁰ „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses»” ..., p. 187.

Sfântul Grigorie, ca scriitor creștin, acesta este un mod de a afirma libertatea de voință¹²⁵¹. Răul constă în întoarcerea omului de la bine; și prin natura sa, omul trebuie pururea să aleagă unul sau altul¹²⁵². Libera voință abundă în întregul *Vieții lui Moise*.

În alte pasaje, Sfântul Grigorie aduce infinitatea divină în primul planul relației cu eternitatea. În *Contra Eunomium* 1.359-369, el discută veșnicia (ἄιδιότης) Fiului, care nu are un început¹²⁵³. Părintele Capadocian, asumându-și credința că natura dumnezeiască este necreată, începe prin a face distincția între lumea dinaintea creației și creație¹²⁵⁴. Ultima este percepută în intervalul veacurilor (τὸ τῶν αἰώνων διάστημα), dar ființa care se află deasupra creației, separată de orice concept ce presupune un interval, a scăpat oricărei succesiuni temporale, nici începând plecând de la un asemenea început, nici oprindu-se la vreo limită (1.362-3). În *Contra Eunomium*, 364, Sfântul Grigorie scrie că, traversând veacurile și cele care au luat ființă în ele, priveliștea dumnezeieștii naturi înfățișează raționamentelor sale ceva ca un ocean imens¹²⁵⁵, neoferind celui care își întinde reprezentarea comprehensivă spre ceea ce se află dincolo niciun semn care să indice

¹²⁵¹ Cf. *Oratio catechetica magna*, 5 (24B-25A); să notăm în special Origen, *De principiis*, 2.9.2; vezi C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses» ...”, p. 187.

¹²⁵² Daniélou, *op. cit.*, p. 105-108, 121-5. De asemenea, *In Ps.* 46.24-27.1; 52.18-53.12; 79.6-24. O paralelă notabilă o constituie Plutarh *Mor.* 76D-E la C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses» ...”, p. 187.

¹²⁵³ Pentru eternitatea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie, a se vedea D. L. Balás, *Eternity and time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium*, în H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Leiden, 1976.

¹²⁵⁴ Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 157.

¹²⁵⁵ Comparația cu un imens ocean apare și la Sfântul Grigorie de Nazianz (*Oratio*, 38.7), unde Sfântul Grigorie declară că divinul este nelimitat și dificil de surprins, și numai acest aspect este comprehensibil, și anume că este infinit. Data acestui discurs este incertă, Crăciunul anului 379 sau 380. Mühlenberg susține ultima dată, conchizând că, în privința noțiunii de infinitate divină, Sfântul Grigorie de Nazianz manifestă o dependență de Sfântul Grigorie de Nyssa (Mühlenberg, *op. cit.*, n. 10, p. 115-118). Sfântul Grigorie de Nazianz se referă la Dumnezeu ca nelimitat în *Oratio* 23.8, 23-11, 28.7; a se vedea tratarea minuțioasă a acestui subiect la Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 158.

vreun început pentru sine. Astfel că nu este cu putință ca cei care caută neconținut ceea ce este mai vechi decât veacurile și urcă spre începutul celor care sunt să se oprească undeva în raționamentul său, fiindcă lucrul căutat se retrage mereu un pas mai departe și nu indică niciun punct de oprire pentru neastâmpărul minții.

Dumnezeiasca și fericita viață nu poate fi măsurată prin nimic; nu ea se situează în timp, ci timpul curge (este) din ea. Niciun interval nu o însoțește, nu are ceva care să o măsoare și să o cuprindă până la capăt. Din contra, cele create sunt îngădite prin măsura convenită ca într-un fel de graniță sau hotar, în vederea unei bune potriviri a întregului (1.365-6). Puterea Celui care le-a creat, circumscriind în sine natura celor care au luat ființă, a desemnat tuturor lucrurilor create limitele lor, iar ele rămân între hotarele creației. Puterea creatoare prin ea însăși nu este circumscrisă de nimic și depășește orice curiozitate și neastâmpăr ce nutrește ambiția de a ajunge la limita infinitului (1.367)¹²⁵⁶.

Dumnezeu poate fi numit „infini” pentru că nu are început sau sfârșit. Sfântul Grigorie se referă la Dumnezeu ca transcendând veacurile (αἰῶνες; *Contra Eunomium*, 1.362, conform 2.528)¹²⁵⁷. Creația este caracterizată de διάστημα, care indică intervalul, extensia, atât în timp, cât și în spațiu¹²⁵⁸. Dumnezeu nu are διάστημα, fiind denumit ἀδιάστατος¹²⁵⁹. În privința infinității ca esență a lui Dumnezeu (ideea pe care nu o împărtășim și am combătut-o mai sus), Mühlenberg se

¹²⁵⁶ *Contra Eunomium*, 2.70, GNO. Natura necreată este nelimitată și țărnută doar de infinitate; natura creată este limitată și măsurată prin timp și spațiu. A se vedea Sweeney, *op. cit.*, n. 15, p. 487-493.

¹²⁵⁷ Vezi *In Ecclesiasten* 440.3-7 (referință la Ecclesiastul 3, 11, καὶ γε σὺν τὸν αἰῶνα ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτῶν) ὁ δὲ αἰὼν διαστηματικόν τι νόημα ὡς πᾶσαν δι' ἑαυτοῦ σημαίνει τὴν κτίσιν τὴν ἐν αὐτῷ γενομένην. A se vedea Balás, *Eternity and time in Gregory of Nyssa's ...*, n. 22, p. 152; Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 158.

¹²⁵⁸ *In Ecclesiasten*, 412.14: „Creația nu este altceva decât διάστημα”. Pentru noțiunea de διάστημα la Sfântul Grigorie, a se vedea H. U. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse ...*, p. 1-10 și B. Otis, „Gregory of Nyssa and the Cappadocian conception of time”, în *SP*, 14, 1976, p. 327-357, în special p. 343-353.

¹²⁵⁹ *Contra Eunomium*, 3.373: ființa divină este ἀδιάστατος și, fiind ἀδιάστατος, nu poate fi cuprinsă; și ceea ce nu poate fi cuprins este infinit și este denumit ca atare.

referă și la *Contra Eunomium*, 1.754: „Fiindcă cel care a spus Primul Tată L-a indicat pe Cel gândit a preceda orice, iar ceva dincolo de El nu există [...], neavând ce să vadă înainte de Sine, nici la care limită după Sine să se oprească, ci, din toate părțile fiind în mod egal întotdeauna și depășind orice hotar al sfârșitului și orice idee de început prin nelimitatul vieții Sale, are asociat fiecărei numiri a Sa și atributul veșniciei”¹²⁶⁰.

Comentând acest pasaj, Mühlenberg scrie: „Grigorie rezumă aici, într-o formulare precisă, faptul că infinitatea vieții dumnezeiești se constituie în propriu-i termen pentru ființa lui Dumnezeu”¹²⁶¹. Oricum, Sfântul Grigorie nu vorbește de ființa lui Dumnezeu; ci numai declară că Dumnezeu este veșnic, neavând nici început, nici sfârșit. Din acest pasaj putem conchide doar că Sfântul Grigorie consideră veșnicia lui Dumnezeu ca fiind infinitatea vieții Sale. Una peste alta, așa cum am mai spus, se pare că lectura textului Sfântului Grigorie nu stă cheazășie a concluziei că Sfântul Grigorie consideră infinitatea ca fiind ființa lui Dumnezeu¹²⁶².

La sfârșitul primei cărți din *Contra Eunomium*, Sfântul Grigorie explică termenii „nenăscut” și „veșnic”. Veșnicia vieții lui Dumnezeu înseamnă că nu se admite un moment în care El să nu fi fost, sau când urmează a fi. Sfântul Grigorie compară firea infinită (ἡ ἀόριστος φύσις) cu un cerc. În același mod în care un cerc nu are un punct de pornire și nici nu este întrerupt de vreun sfârșit, natura infinită nu are nici început, nici sfârșit (1.667-668). Atunci când face referie la veșnicia lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie citează din diverse versete ale Scripturii care privesc stăpânirea veșnică și împărătească a lui Dumnezeu¹²⁶³. Aceste versete indică faptul că Dumnezeu precede orice început și transcende orice sfârșit. Infinitatea, continuitatea și veșnicia vieții dumnezeiești și fericite a lui Dumnezeu sunt exprimate

¹²⁶⁰ *Contra Eunomium*, 1.574 οὐκ ἔχων ὁ τι πρὸ ἑαυτοῦ ἴδιον οὐδὲ εἰς ὁ τι πέρας μεθ' ἑαυτὴν καταλήξει, ἀλλὰ πανταχόθεν ἐπίσες αἰεὶ ὦν καὶ τέλους ὄρον καὶ ἀρχῆς ἔννοιαν τῇ ἀπειρίᾳ τῆς ζωῆς διαβαίνων πάσῃ προσηγορίᾳ συνυπακουόμενον ἔχει καὶ τὸ αἰῶδιον. Am consultat (pentru textele 1.362, 1.364, 1.365, 1.367) și *Grigorie de Nyssa. Împotriva lui Eunomie*, traducere de Ovidiu Sferlea, p. 385.

¹²⁶¹ Mühlenberg, *op. cit.*, n. 10, p. 113.

¹²⁶² Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa ...”, p. 159.

¹²⁶³ Ps. 28, 10; Ps. 73, 12; cf. *Contra Eunomium*, 2.461.

prin termenii „nenăscut” (ἀγέννητος) și „fără sfârșit” (ἀτελεύτητος; 1.669)¹²⁶⁴. Aici, sunt avansate aceleași noțiuni ca în 1.359-369; infinitatea, asociată veșniciei, implică să nu existe un început sau un sfârșit.

Conform lui Mühlenberg, Sfântul Grigorie introduce infinitatea, care conține ne-nașterea, ca noțiune unificatoare a lui Dumnezeu („einheitlicher Gottesbegriff”). Mühlenberg face referință la *Contra Eunomium*, 2.446-468 ca dovadă a interpretării sale¹²⁶⁵. Acest text, în care Sfântul Grigorie discută un pasaj din volumul *Contra Eunomium* al Sfântului Vasile și atacul lui Eunomie la adresa volumului, poate fi rezumat după cum urmează:

446	Citat din <i>Contra Eunomium</i> al Sfântului Vasile (I. 7): „ ...spunem că Dumnezeu a toate este nesticăcios și nenăscut, numindu-L cu aceste nume după diferite aspecte. Căci, când privim la cele de dincolo de veac, aflând viața care depășește orice început, spunem că El este nenăscut. Iar când ațintim mintea la veacurile care vin, pe Cel nehotărnicit și nemărginit și necuprins de niciun sfârșit Îl numim nesticăcios. Deci, precum Cel fără de sfârșit cu viața este numit nesticăcios, tot așa Cel fără de început e numit nenăscut, contemplând pe fiecare cu înțelegerea”.
447	Sfântul Grigorie analizează acuzația lui Eunomie.
448	Eunomie spune că, din perspectiva lui Vasile, Dumnezeu nu este nesticăcios prin natura Sa.
449	Sfântul Grigorie declară că nesticăciunea (indestructibilitatea) îi aparține lui Dumnezeu conform naturii Sale.
450	Eunomie consideră că Vasile conferă (πορίζω) nesticăciune lui Dumnezeu. Înțelege oare Eunomie că atribuirea este același lucru cu conferirea?
452	El (Dumnezeu), Care posedă ceva ce altcineva nu are, <i>oferă</i> ; El, Care numește pe nume ceea ce alții au, <i>atribuie</i> .
453	Declarația Sfântului Vasile atribuie nesticăciune lui Dumnezeu, Eunomie Îl însărcinează cu conferirea de nesticăciune.
454	În realitate, Eunomie se acuză pe el însuși, pentru că el conferă nesticăciune lui Dumnezeu.

¹²⁶⁴ Infinitatea asociată veșniciei lui Dumnezeu apare și în *Contra Eunomium*, 2.52, 2.459, 2.469, 2.512-513, 3.68. (referință la Is. 44, 6), 3.667-71, 3.731-33; Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 160.

¹²⁶⁵ Mühlenberg, *op. cit.*, n. 10, p. 114-115.

455	Citat al lui Eunomie.
456	Sfântul Vasile spune că aceea ce este dincolo de timpuri în esența divină este denumit prin anumite titulaturi.
457	Eunomie spune că Vasile împarte veacurile în două părți.
458	Sfântul Vasile vrea să semnifice doar veșnicia lui Dumnezeu.
459	Viața umană este măsurată prin trecut și viitor; acest proces i se aplică lui Dumnezeu. Nici trecutul nu exclude ideea de infinitate, nici viitorul nu preconizează o limită a vieții infinite.
460	Și Scriptura reprezintă infinitatea lui Dumnezeu prin același concept.
461	Citat din Ieșire 15, 18, Psalmi 73, 12 (conform <i>Contra Eunomium</i> , 1.669), Psalmi 54, 20.
462	Eunomie nu acordă atenție Scripturii, ci spune că Vasile vorbește de două vieți: una fără început și una fără sfârșit și realizează astfel o separație în ideea de Dumnezeu.

Interpretarea lui Mühlenberg asupra acestui pasaj poate fi pusă sub semnul întrebării, pentru că infinitatea lui Dumnezeu, ca și concepție unificatoare asupra lui Dumnezeu, nu poate fi discernută atât de neechivoc cum consideră Mühlenberg. El declară că, la Sfântul Grigorie, noțiunea de nenaștere este surclasată de cea de infinitate, care este, în conceperea sa ca eternitate, o noțiune pozitivă, în timp ce nenașterea este negativă. Totuși, Sfântul Grigorie analizează în principal reproșul adus de Eunomie Sfântului Vasile că ar împărți timpul (veacurile) în două părți – trecut și prezent – realizând astfel o separație în ideea de Dumnezeu. Sfântul Grigorie nu postulează infinitatea ca o concepție unificatoare despre Dumnezeu. De asemenea, merită să notăm că, în pasajul citat din *Contra Eunomium* al Sfântului Vasile, acesta din urmă se referă la Dumnezeu ca nelimitat și infinit (ἀόριστος καὶ ἄπειρος). Dorind să-și argumenteze teza principală, Mühlenberg subliniază diferența dintre cei doi autori, la care noi nu subscriem, cum am precizat și mai sus, cum că Sfântul Vasile nu vede esența lui Dumnezeu exprimată în infinitate, așa cum o face Sfântul Grigorie¹²⁶⁶.

¹²⁶⁶ Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 160-161.

VI.3.2. Cărțile *De vita Moysis* și *In Canticum canticorum*

La sfârșitul vieții, după anul 390, Sfântul Grigorie a scris tratatul său *De Vita Moysis*, în care arată modul în care viața lui Moise se constituie într-un exemplu de imitat pentru viața sa virtuoasă¹²⁶⁷. Căutarea lui Dumnezeu este fără de sfârșit pentru că Dumnezeu nu are limită. În *Introducere*, Sfântul Grigorie explică faptul că perfecțiunea tuturor lucrurilor care sunt măsurate prin percepția simțurilor este demarcată de anumite limite. Fiecare mărime cantitativă este circumscrisă de granițele sale corespunzătoare. Perfecțiunea în virtute și neîncetatul urcuș în cunoașterea lui Dumnezeu nu are nicio limită pentru că Dumnezeu Însuși este infinit și fără limită. Căutarea nesfârșită a lui Dumnezeu constituie miezul teologiei mistice a Sfântului Grigorie.

Ulterior în acest tratat – *De vita Moysis* –, Sfântul Grigorie utilizează aceeași linie de argumentație bazată pe bunătatea lui Dumnezeu în contextul unei exegeze a Ieșirii 33, unde este scris că Moise Îl roagă pe Dumnezeu să Se arate (II. 236-239)¹²⁶⁸. Totuși, Dumnezeu răspunde că Moise nu-l poate vedea fața, pentru că niciun om nu poate vedea fața lui Dumnezeu și să trăiască (Ieș. 33, 20). Acest text, explică marele Părinte al Bisericii, arată faptul că natura divină este infinită prin natura sa, nu circumscrisă de o limită. Argumentația lui poate fi rezumată după cum urmează:

1) Ce are limită se sfârșește undeva și este înconjurat de ceva care are o natură diferită de a sa.

2) Ceea ce circumscrie este mult mai mare decât ceea ce este circumscris. Sfântul Grigorie ilustrează acest postulat prin câteva exemple: peștele este înconjurat de apă, iar păsările, de aer; apa este limita pentru ceea ce înoată, iar aerul, pentru ceea ce zboară.

3) Natura divină este frumoasă/bună, iar ceea ce se află în afara frumosului/binelui este rău în natură.

Pe baza acestor presupuneri, Sfântul Grigorie procedează la o *reductio ad absurdum* pentru a demonstra infinitatea lui Dumnezeu: dacă frumosul/binele (adică Dumnezeu) are o limită, atunci trebuie

¹²⁶⁷ J. Daniélou, „La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse”, în *SP*, 7, 1966, p. 159-169, în special p. 168-169.

¹²⁶⁸ Discutat de Sweeney, *op. cit.*, n. 15, p. 499-501; cf. Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 162.

că este înconjurat de ceva diferit în natură (adică, răul) fiind guvernat de ceea ce-l înconjoară. Ceea ce este absurd. Prin urmare, Sfântul Grigorie conchide că înțelegerea naturii infinite nu poate fi concepută (οὐκ ἔρα περίληψίς τις τῆς ἀορίστου φύσεως νομοθήσεται). Pornind de la infinitatea lui Dumnezeu, el conchide că înălțarea sufletului la Dumnezeu este fără sfârșit (II. 238)¹²⁶⁹.

Înțelegerea umană nu poate cuprinde în totalitate sau exprima bunătatea mai mult decât o poate realiza viața umană. Aceasta nu înseamnă că anumite vieți nu o pot întrupa; iar viața lui Moise este o astfel de viață. Alegându-l pe Moise ca temă a sa, Sfântul Grigorie îmbină firele conceptelor din lucrările sale anterioare și în special cele prezentate în *In Canticum canticorum*; pentru că, în acest context, se servește de toate cele trei teofanii pe care se articulează prezentarea sa asupra progresului spiritual al lui Moise în *De vita Moysis*, oferind, în același timp, și un studiu comprehensiv al existenței sale¹²⁷⁰.

O problemă mai acută o constituie următoarea: considerând că bunătatea umană trebuie să conștie dintr-o relație cu Dumnezeu, Care este bunătatea perfectă, ce este această relație și cum este ea posibilă? Problema este cu atât mai dificilă, cu cât Sfântul Părinte Grigorie insistă asupra marii diferențe dintre Creator și creatură. Noțiunea platoniană a participării (μετοχή, μετουσία) este cea care, mai presus de orice, în concepția Sfântului, împiedică omul de a fi separat total de Dumnezeu¹²⁷¹.

Sfântul Grigorie compară viața în virtute cu o cursă pe un stadion; și în afara prefeței, se revine la această comparație chiar la climaxul lucrării (117.20 – 119.12 = 242-6), unde servește pentru a exprima principala doctrină a Sfântului Grigorie, conform căreia bunătatea omenească este un progres continuu către un Dumnezeu infinit (ἐπέκτασις)¹²⁷².

¹²⁶⁹ Cf. Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 163. A se vedea E. Ferguson, „God's infinity and man's mutability: perpetual progress according to Gregory of Nyssa”, în *GOTR*, 18, 1973, p. 59-78.

¹²⁷⁰ A se vedea *Comm. in Cant.* 322.9-323.9, 353.11-357.2.

¹²⁷¹ În general, a se vedea D. Balás, *Μετουσία Θεοῦ* ...; de asemenea, M-B von Stritzky (*op. cit.*) tratează problema cunoașterii la Sfântul Grigorie de Nyssa; C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses» ...”, p. 190.

¹²⁷² C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses» ...”, p. 186-187.

În aceeași perioadă în care Sfântul Grigorie scria *De vita Moysis*, a compus și omiliile asupra *Cântării Cântărilor* (*In Canticum canticorum*), care au aceeași temă ca și *De vita Moysis*, anume înălțarea nesfârșită a sufletului spre Dumnezeu Cel infinit. În cea de-a V-a omilie, Sfântul Grigorie pledează pentru infinitatea lui Dumnezeu utilizând aceeași argumentație ca în *De vita Moysis* și în *In Canticum canticorum*: bunătatea lui Dumnezeu nu admite niciun rău¹²⁷³.

În exegeza *Cântării Cântărilor*, și de aici, în înțelegerea „misterului” relațiilor lui Dumnezeu cu umanitatea, Sfântul Grigorie a introdus un principiu pe care îl enunțase anterior clar și în mod repetat, în polemica sa împotriva lui Eunomie neoarianul; principiul conform căruia Dumnezeu e fără limită, internă sau externă; că bunătatea divină este literal infinită; și că, prin urmare, natura divină eludează toate încercările umane de a o sonda sau surprinde¹²⁷⁴.

Sfântul Grigorie declară că natura binecuvântată și veșnică nu este înconjurată de o graniță. Nimic nu poate fi conceput în jurul ei, nici, de exemplu, timp, loc sau culoare. Fiecare bine pe care concepem că-L posedă se prelungește în nelimitat și infinit. Pentru că acolo unde răul nu are loc, binele nu are limită. Atât binele, cât și răul există în natura schimbătoare, datorită liberului arbitru, care poate alege între bine și rău. Din contra, natura simplă, pură, uniformă, imutabilă și neschimbătoare nu admite o comuniune cu răul (157.14-158.12).

Aceeași noțiune a evoluției nesfârșite a sufletului în bine combinată cu infinitatea lui Dumnezeu (adică a binelui) apare în omilia a VI-a¹²⁷⁵. Sfântul Grigorie începe această omilie prin stabilirea unei ierarhii a ființei¹²⁷⁶. El face distincția între natura sensibilă și natura materială, pe de o parte, și inteligibil și imaterial, pe de altă parte. Prima este într-un tot înconjurată de limite, în timp ce ultima este nelimitată și infinită. Fiecare natură materială este limitată ca magnitudine, formă, aspect și model. Nimeni nu poate înțelege materia în afara acestor dimensiuni. Din contra, natura inteligibilă și imaterială

¹²⁷³ F. Dünzl, „Gregor von Nyssa's Homilien zum Canticum auf dem Hintergrund seiner Vita Moysis”, în VC, n. 43, 1990, p. 105-106.

¹²⁷⁴ R. A. Norris, „The Soul Takes Flight: Gregory of Nyssa and the Song of Songs”, în ATR, 80, 4, 1998, p. 528-529.

¹²⁷⁵ A se vedea Dünzl, *op. cit.*, n. 43, p. 111-114.

¹²⁷⁶ Cf. *Contra Eunomium*, 1.270-272, 359-366, 3.666-68.

nu este supusă niciunei limitări. Natura inteligibilă, la rândul său, este împărțită în natura necreată (Dumnezeu) și natura creată (sufletul). Natura necreată este întotdeauna ceea ce este, rămânând aceeași. Natura creată și imaterială (sufletul) participă la Ființa transcendentă. Prin creșterea sa în lucruri bune, se schimbă spre bine, astfel că nu mai poate fi discernută nicio limită, evoluția sa spre mai bine nefiind circumscrisă de nicio graniță. Starea sa prezentă în bine este începutul unei stări mai avansate; acest aspect este confirmat de cuvintele apostolului: prin tinderea spre cele care-i stau înaintea, el uită ceea ce a obținut deja (*Cântul* 173-174; Filip. 3, 13)¹²⁷⁷.

Din discuția anterioară asupra textelor cheie ale Sfântului Grigorie, putem trage unele concluzii generale, realizând astfel o evaluare. În privința terminologiei Sfântului Grigorie, observăm că, acolo unde se referă la subiectul infinității, utilizează în principal atât ἄπειρος, cât și ὁρίστος. ἄπειρος înseamnă „fără limită” (πέρας = limită), iar ὁρίστος înseamnă „fără limită sau determinare” (ὅρος = limită sau determinare). El însuși remarcă faptul că ambii termeni înseamnă același lucru (*Contra Eunomium*, 1.169: „Nelimitatul este însă identic cu infinitul”). În câteva ocazii folosește ἀπερίγραπτος (= fără circumscriere) și îl combină cu ὁρίστος (*Cântul* 370.5, *Contra Eunomium*, 1.300).

Conchizând, precizăm că, în prima carte din *Contra Eunomium*, Sfântul Grigorie utilizează noțiunea de infinitate divină în polemica sa cu Eunomie. Acesta din urmă postula existența unei diferențe de esență între Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul, susținând că Fiul este mai puțin decât Tatăl¹²⁷⁸. Sfântul Grigorie arată că nu există nicio ierarhie a ființelor (οὐσίαι), nici un mai mult sau mai puțin în natura divină. Marea divergență dintre cei doi constă în aceea că Eunomie îl consideră pe Dumnezeu Tatăl ca fiind o οὐσία, iar Dumnezeu Fiul, ca fiind altă οὐσία. Atributele divine cum ar fi simplitatea sau inteligibilitatea sunt aplicabile numai lui Dumnezeu Tatăl. Pentru că Fiul formează o οὐσία diferită de Tatăl, ar putea fi inferior acestuia. Sfântul Grigorie scrie despre Sfânta Treime ca fiind alcătuită din trei Per-

¹²⁷⁷ Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 165.

¹²⁷⁸ *Ibidem*, p. 165.

soane, o singură οὐοία, care este, ca întreg, simplă și infinită. Prin urmare, deși ambii teologi pornesc de la aceleași presupuneri – divinul este simplu, inteligibil, divinul este imutabil – ajung la concluzii diferite.

Sfântul Grigorie își bazează argumentația pe următoarele trei premise:

1. Dumnezeu reprezintă bunătatea absolută.
2. Lucrurile pot fi limitate doar de opusii lor.
3. Bunătatea nu poate fi limitată de opusul său, adică răul.

Pe baza acestor trei premise, teologul capadocian conchide că Dumnezeu este infinit în bunătate, și că natura Sa este infinită. În discuția sa, Sfântul Grigorie se referă arareori la versetele biblice pentru a demonstra infinitatea lui Dumnezeu, dar uneori se referă la psalmul 144, 3-5¹²⁷⁹: „măreția Lui nu are sfârșit”. (*Contra Eunomium*, 3.1.103-104, *Cântul* 182.1-4). Absența versetelor biblice nu este cu totul neașteptată, pentru că infinitatea nu este predicată ca atribut al lui Dumnezeu în Sfânta Scriptură¹²⁸⁰. Pentru a confirma veșnicia lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie citează cărțile biblice: Ieș. 15, 18, Ps. 28, 10; Ps. 73, 12 (*Contra Eunomium*, 1.669, 2.461, 3.664).

Argumentul pentru infinitatea lui Dumnezeu în *De vita Moysis* și în *In Canticum canticorum* se derulează pe aceleași coordonate ca în *Contra Eunomium*: Dumnezeu, fiind Binele absolut, nu admite opus, și, din moment ce poate fi limitat doar de opusul Său, nu are nicio limită. În *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie utilizează aceleași exemple ca în *Contra Eunomium*: viața este limitată de moarte, lumina, de întuneric (*Contra Eunomium*, 1.168, *De vita Moysis*, I.5.). Totuși, există o diferență între *Contra Eunomium*, pe de o parte, și *In Canticum canticorum* și *De vita Moysis*, pe de altă parte. În prima lucrare, Sfântul Grigorie utilizează infinitatea lui Dumnezeu în scopuri polemice pentru a

¹²⁷⁹ „Mare este Domnul și laudat foarte și măreția Lui nu are sfârșit. Neam și neam vor lauda lucrurile Tale și puterea Ta o vor vesti. Măreția slavei sfinteniei Tale vor grăi și minunile Tale vor istorisi”.

¹²⁸⁰ Conform lui A. Antweiler, *Unendlich. Eine Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes auf Grund der Mathematik, Philosophie, Theologie*, Freiburg i. Br., n. 1, 1934, p. 123, Sfânta Scriptură depune mărturie pentru „superioritatea” lui Dumnezeu, pe care noi o numim infinitate. „Această superioritate ca «însușire» a lui Dumnezeu este enunțată atât în Vechiul, cât și în Noul Testament”.

respinge doctrina lui Eunomie. Contextul infinității lui Dumnezeu în *De vita Moysis* și în *In Canticum canticorum* este spiritual, format de expunerea căutării nesfârșite a lui Dumnezeu de către suflet. Sfântul Grigorie argumentează că această căutare de Dumnezeu a sufletului este nesfârșită, pentru că Dumnezeu Însuși nu are limite. Ceea ce nu are limite nu poate fi surprins sau văzut¹²⁸¹.

În concepția Sfântului Grigorie asupra infinității divine, putem discerne patru aspecte, care se înlănțuie logic:

1) Dumnezeu este infinit în bunătatea Sa, pentru că bunătatea Sa nu admite opusul (adică, răul). Acest aspect este adus în prim-plan în *Contra Eunomium*, 1.167-171 și în 236-237. Fără explicații suplimentare, Sfântul Grigorie trece de la infinitatea bunătății lui Dumnezeu la infinitatea naturii Sale.

2) Dumnezeu e dincolo de timp. Neavând nici început, nici sfârșit, Dumnezeu este continuu și veșnic. Sfântul Grigorie compară natura infinită cu un cerc, care nu are început sau sfârșit. Dumnezeu nu are, precum creaturile, intervale temporale – trecut, prezent, viitor – care implică întinderea în timp. Ci Dumnezeu este ἀδιάστατος, ceea ce înseamnă că nu are întindere. Creația poate fi măsurată în timp, dar Dumnezeu nu poate fi măsurat. Acest aspect este adus în prim-plan în textele care discută veșnicia vieții lui Dumnezeu.

3) Dumnezeu este dincolo de spațiu. Nu are întindere spațială; El este ἀδιεξίτητος. Sfântul Grigorie gândește la fel cu Aristotel, care menționează ca trăsătură a infinității că este imposibil să o traversezi dintr-o parte în alta (*Fizica*, 204a). Sfântul Grigorie concepe un abis între Creator și natura creată. Creația este caracterizată prin posesia de διόστημα, adică întindere sau extensiune (atât temporală, cât și spațială), în timp ce Dumnezeu este dincolo de orice întindere.

4) Pornind de la infinitatea lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie argumentează că Dumnezeu este incomprehensibil, pentru că numai lucrurile care au limită pot fi înțelese intelectual. Acest aspect poate fi denumit aspectul teognozic al infinității divine. O consecință este aceea că aventura în cunoașterea lui Dumnezeu este și ea fără sfârșit. Aspectul este evident în *De vita Moysis*, unde Sfântul Grigorie îl

¹²⁸¹ Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 166.

asociază vieții lui Moise. În tratatele sale mistice, Sfântul Grigorie asociază aceste două forme de infinitate – infinitatea lui Dumnezeu și căutarea nesfârșită a lui Dumnezeu de către suflet.

Interpretarea lui Mühlenberg poate fi pusă însă sub semnul întrebării pe alocuri¹²⁸². El distinge două argumente pentru infinitatea divină, unul bazat pe neschimbabilitatea lui Dumnezeu (*Contra Eunomium*, 1.167-171), iar altul bazat pe simplitatea lui Dumnezeu (*Contra Eunomium*, 1.236-237). Totuși, Sfântul Grigorie utilizează în ambele pasaje aceeași linie de argumentație, care se bazează pe presupunerea că Dumnezeu, Care este bun la modul absolut, este incapabil de rău. Această argumentație este reiterată în *De vita Moysis* și *In canticum canticorum*. Ce apare în plus, după cum remarcă pe bună dreptate Böhm, nu este scopul Sfântului Grigorie de a demonstra infinitatea divină, ci de a dezaproba punctul de vedere al lui Eunomie că ar exista „mai mult” sau „mai puțin” în natura divină.

Se pare că Mühlenberg, așa cum s-a mai putut constata, îl interpretează iarăși pe Sfântul Grigorie astfel încât, în mod greșit înțeles, infinitatea ajunge să exprime esența lui Dumnezeu, când scrie, spre exemplu: „(Infinitul) este ceea ce nu poate fi considerat a avea sfârșit. El transformă această concepție într-un descriptor al naturii lui Dumnezeu”¹²⁸³. Interpretând *Contra Eunomium*, 2.446-469, el argumentează că infinitatea este „un atribut uniform al lui Dumnezeu”, care merge dincolo de *nenăscutul* lui Eunomie¹²⁸⁴. Dar interpretarea sa se situează într-o opoziție flagrantă cu teologia Sfântului Grigorie privind *definiția* esenței lui Dumnezeu. În *Contra Eunomium*, 2.529, Sfântul Părinte declară clar că nu definește niciun atribut negativ ca esență a lui Dumnezeu. Din punctul său de vedere, esența lui Dumnezeu este complet necunoscută minții umane și nu poate fi exprimată de niciun termen. Singurul lucru pe care îl poate ști intelectul uman despre Dumnezeu este că există. Toate attributele aplicate lui Dumnezeu sunt *invenții* umane și nu descriu modul în care este în realitate Dumnezeu. Noțiunea de infinitate este în mod cert importantă pentru Sfântul Grigorie, dar trebuie privită ca parte a

¹²⁸² *Ibidem*, p. 167.

¹²⁸³ Mühlenberg, *op. cit.*, n. 10, p. 502.

¹²⁸⁴ *Ibidem*, p. 115.

teologiei sale apofatice, în care Dumnezeu este abordat într-un mod negativ: El este incomprehensibil, invizibil, nevăzut, de nenumit, iar Sfântul Grigorie folosește și termenii *infini*t și *nelimitat* pentru a indica ființa divină. Totuși, nu susține că infinitatea ar exprima esența lui Dumnezeu sau că este o idee unificatoare despre Dumnezeu. În *Contra Eunomium*, 3.1.105, Sfântul Grigorie pune infinitatea pe picior de egalitate cu alte atribute negative. Infinitatea exprimă și accentuează puternic transcendența lui Dumnezeu: fiind nelimitată, El este dincolo de timp și spațiu. Creaturile, fiind finite, nu sunt capabile să cuprindă și să înțeleagă natura infinită a lui Dumnezeu¹²⁸⁵.

O altă concluzie este că apofatismul e central în abordarea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa. Încercarea de a demonstra că prezentarea unui nou concept asupra infinității divine reprezintă contribuția centrală a Sfântului Grigorie trebuie respinsă, în afara cazului în care reiese clar că percepția gregoriană asupra infinității lui Dumnezeu derivă din abordarea sa apofatică. Orice studiu asupra Sfântului Grigorie de Nyssa care nu oferă un tratament adecvat apofatismului său este, *ipso facto*, lacunar.

Mai mult, se poate sugera că această problemă apofatică are o oarecare relevanță pentru scena teologică a zilelor noastre. În acest context, concluziile trebuie să fie mai nuanțate și pot fi prezentate mai bine sub formă de întrebări, decât sub cea de declarații certe. Astfel, ne putem întreba dacă abordarea teologică a Sfântului Grigorie ar putea releva o sămânță de adevăr în moartea teologiilor referitoare la Dumnezeu, unele dintre acestea fiind cele care vorbesc de dumnezeul definit catafatic care este cunoscut a fi „acolo sus”. Din nou, din perspectivă ecumenică, ne putem foarte bine pune întrebarea cum de atât de multe dintre polemicele implicate în unele dintre schismele trecutului s-au referit la declarații catafatice contradictorii¹²⁸⁶? Cât de diferit ar fi arătat aceste probleme dacă ar fi fost emise într-o formă apofatică? Și mai profund, cât de mult s-ar schimba perspectivele noastre dacă noi toți am urma abordarea doxologică? Răspunsurile la astfel de întrebări trebuie lăsate pe seama viitorului.

¹²⁸⁵ Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 168.

¹²⁸⁶ Vezi în acest sens Robert S. Brightman, „Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa ...”, p. 111-112.

VI.4. Infinitatea lui Dumnezeu și mutabilitatea omului

VI.4.1. Infinitatea lui Dumnezeu – bază a mutabilității omului

În polemica dintre Sfântul Grigorie și Eunomie, primul distinge trei tipuri de infinitate. Pe prima o numește absența limitei. Pentru cea de a doua, folosește termenul „adiastematic”, care se referă la infinitatea lui Dumnezeu, iar cel de-al treilea tip este numit „diastematic”, care se referă la infinitatea *călătoriei* umane spre Dumnezeu. Prin „adiastematic”, Sfântul Grigorie vrea să înțeleagă faptul că infinitatea lui Dumnezeu nu este mediată în timp și spațiu, în timp ce „diastematic” înseamnă că infinitatea ființelor create trebuie întotdeauna să fie mediată în acest mod¹²⁸⁷. Mai mult, Sfântul Grigorie dorește să argumenteze contra criticii lui Eunomie referitoare la modelul capadocian al Sfintei Treimi. Eunomie susținuse că acest model prezintă Treimea ca și compoziție, Divinitatea fiind compusă din Tată, Fiul și Duhul Sfânt. Sfântul Grigorie răspunde spunând că Dumnezeu nu poate fi înțeles ca și compoziție în termeni umani. Ci mai curând, Dumnezeu trebuie înțeles în chiar termenii unei infinități în cadrul căreia există relații interne nonierarhice și comunicare interioară¹²⁸⁸. Mai mult, această viață interioară a lui Dumnezeu, deși rămâne nemărginită în timp și spațiu, nu este ceva care să fie cu totul străină creației. Pentru că îi putem experimenta *energeiai*, efectele asupra noastră, cum ar fi mila, bunătatea, iubirea.

Această capacitate de a experimenta efectele infinității lui Dumnezeu îl conduce pe Sfântul Grigorie la postularea unei alte etape. Dacă infinitatea lui Dumnezeu poate fi cunoscută prin *efectele* sale, atunci în acel sens suntem capabili să ne împărtășim de infinitatea lui Dumnezeu¹²⁸⁹. Dar la această împărtășire de infinitatea lui Dumnezeu trebuie să aducem propria structură creată, cu toate

¹²⁸⁷ Karfíková, L. *Řehoř z Nyssy* [Gregory of Nyssa] ..., p. 293.

¹²⁸⁸ Trebuie să fim atenți la interpretarea declarațiilor Sfântului Grigorie conform cărora Dumnezeu este „adiastematic”, ca și în legătură cu argumentele sale pentru relațiile nonierarhice din cadrul Treimii, în opoziție cu subordonarea. Niciunul dintre aceste concepte nu constituie, la Sfântul Grigorie, un tip de cunoaștere despre esența divină la Sfântul Grigorie.

¹²⁸⁹ Karfíková, *op. cit.*, p. 195.

implicațiile existenței sale trupești înrădăcinate în timpuri și spații specifice. Astfel, infinita călătorie umană este una care implică atât această mediere, cât și provocarea avansată de ea prin împărtășirea în Dumnezeu. Prin această întâlnire dintre mediat și nemediat se realizează progresul spiritual.

Așa cum am precizat, depășirea perpetuă a ființei umane e în strânsă legătură cu faptul că natura umană, conform Sfântului Părinte Grigorie, este un infinit în mișcare, iar Dumnezeu este infinit în ființă: „natura îngerilor și a sufletelor nu cunoaște limită și nimic nu o împiedică de a progresa la infinit”¹²⁹⁰. Dumnezeu este infinit în act, iar sufletul omului este infinit în devenire, el crește mereu în virtute, el este într-un progres permanent¹²⁹¹. Natura umană deci, sau infinitul în devenire, se lansează „într-o mișcare indefinită către infinitul în ființă, pe care nu-L atinge niciodată”¹²⁹².

Sfântul Grigorie de Nyssa consideră că diferența dintre Dumnezeu și om constă în special în faptul că Dumnezeu este imutabil, dar omul este mutabil¹²⁹³. Mutabilitatea omului se datorează condiției create a omului și se bazează astfel pe distincția dintre Creator și creația Sa. Chiar existența omului implică o schimbare, o intrare în ființă din neființă. Din contra, Dumnezeu este dintotdeauna. Această distincție dintre Creator și creat constituie una dintre propozițiile teologice fundamentale¹²⁹⁴ ale Sfântului Grigorie și subliniază mutabilitatea omului ca trăsătură cheie a antropologiei gregoriene¹²⁹⁵. La un moment dat, Sfântul Grigorie se întreabă ce diferență discernem între Divin și ceea ce a fost făcut asemănător Divinului? și Tot el

¹²⁹⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, VIII, P. G. XLV, col. 792D.

¹²⁹¹ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 876C.

¹²⁹² Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni ...*, p. 70.

¹²⁹³ Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse ...*, p. 95 sq.

¹²⁹⁴ David Balás, *Μετοβολία Θεού ...*, p. 43-49.

¹²⁹⁵ În legătură cu această temă s-a scris destul de mult în Occident. Redăm aici câteva titluri, însoțite de autorii studiilor: G. B. Ladner, „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa”, în *DOP*, 12, 1958, p. 59-94; J. P. Cavares, „Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul”, în *GOTR*, 1, 1955, p. 133-141; E. V. McClear, „The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa”, în *TS*, 9, 1948, p. 175-212; J. Pelikan, „The Mortality of God and the Immortality of Man in Gregory of Nyssa”, în *The Scope of Grace*, ed. P. J. Hefner, Philadelphia, 1964, p. 69-97.

răspunde că noi identificăm această diferență în faptul că primul este necreat, în timp ce al doilea își are ființa prin creație: iar această distincție între proprietăți aduce cu ea un șir de alte proprietăți; pentru că se recunoaște fără drept de apel faptul că natura necreată este imuabilă, rămânând întotdeauna aceeași, în timp ce natura creată nu poate exista fără schimbare; pentru că însăși trecerea sa de la non-existență la existență reprezintă mișcare și schimbare¹²⁹⁶. Această diferență între Dumnezeu și om „este discutată în cadrul vieții spirituale”¹²⁹⁷. „În naturile noastre mutabile, binele și răul există cu rândul, datorită puterii pe care o avem de a alege în mod egal oricare dintre aspectele contradicției. Răul subsecvent devine limita binelui nostru. Dar natura divină este simplă, pură, unică, imuabilă, neschimbătoare, comportându-se mereu în același mod, neevadând niciodată din ea însăși. Este într-un tot imună la orice participare la rău și astfel posedă binele nelimitat, pentru că nu prezintă o graniță a perfecțiunii, nici nu se poate concepe ceva contrar ei înseși”¹²⁹⁸.

Faptul că ființele umane se schimbă permanent este o temă reiterată frecvent. „Oricine știe că tot ce este plasat într-o lume a schimbării nu rămâne niciodată la fel, ci trece perpetuu de la o stare la alta, modificarea aducând întotdeauna cu ea ceva mai bun sau ceva mai rău”¹²⁹⁹. Din nou, observăm o declarație timpurie a unui principiu cardinal pentru Sfântul Grigorie în tratatul *De Beatitudinibus*: „Pentru că este imposibil pentru natura noastră umană să ne oprim din mișcare; această natură a fost făcută de Creator să se schimbe permanent”¹³⁰⁰.

Există diverse tipuri de schimbare și mișcare. Jean Daniélou ne-a învățat să sesizăm distincția gregoriană dintre modificarea ciclică și modificarea progresivă. „Există două tipuri de mișcare; cea care se îndreaptă întotdeauna spre ce este bun, iar din acest punct de vedere, progresul este nelimitat, pentru că nu poate fi atins scopul cursei de parcurs; în timp ce cealaltă este în direcția contrară, și prin aceasta

¹²⁹⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, P. G. XLIV, col. 184C.

¹²⁹⁷ Everett Ferguson, „God's infinity and man's mutability ...”, p. 68.

¹²⁹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 873C-876C.

¹²⁹⁹ Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 328A.

¹³⁰⁰ Idem, *De virginitate*, VII, P. G. XLVI, col. 352C.

esența sa constă în faptul că nu are subzistență¹³⁰¹. Există ceva numit „mișcare fără progres”, cum ar fi escaladarea unei dune de nisip¹³⁰². Există ciclul poftelor trupești în care există o sațietate și o golire. „Și nu ne vom opri din acest demers până nu ne vom îndepărta de această viață materială”¹³⁰³. Cartea *In funere Placillae* a teologului nyssean descrie viața ca pe un ciclu repetitiv. Spre deosebire de umplere și golire care reprezintă o caracteristică a acestei vieți, există un bine nelimitat¹³⁰⁴.

Sfântul Grigorie consideră că mutabilitatea umană este o virtute. Spre deosebire de schimbarea ciclică, în care nu există progres, în cazul acestei mutabilități, există posibilitatea schimbării spre mai bine. Simplul fapt că ființele create se schimbă deschide posibilitatea îmbunătățirii. Creația însăși a reprezentat o astfel de schimbare, trecerea de la neființă la ființă înseamnând că prima și singura mișcare naturală a ființei create este progresul. Mutabilitatea constantă a omului oferă posibilitatea schimbării spre mai bine.

Mutabilitatea naturii noastre devine în zborul nostru un vârf de aripă¹³⁰⁵ spre cele superioare. „... omul nu are doar o înclinație spre rău; dacă ar fi fost așa, i-ar fi imposibil să sporească în bine, dacă natura sa ar poseda doar o înclinație spre contrariu. Dar, în realitate, cel mai plăcut aspect al mutabilității noastre constă în posibilitatea de a spori în bine; și această capacitate pentru îmbunătățire transformă sufletul, pe măsură ce se schimbă, în ceva din ce în ce mai asemănător divinului”¹³⁰⁶.

Din nou, deși suntem mutabili prin natură, Cuvântul dorește să nu ne schimbăm niciodată spre rău; dar, prin progres constant în desăvârșire, ne putem converti mutabilitatea într-un ajutor în înălțarea noastră spre lucruri superioare, și astfel, prin chiar mutabilitatea naturii noastre, putem s-o fixăm pentru totdeauna în bine¹³⁰⁷.

¹³⁰¹ Jean Daniélou, *La colombe et la ténèbre: textes extraits des Homelies sur le Cantique des cantiques de Grégoire de Nysse*, introducere și note de Jean Daniélou, trad. de Mariette Canevet, Paris: Editions de l'Orante, 1967, p. 400 sq.

¹³⁰² Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 405C.

¹³⁰³ *Ibidem*, col. 344AB.

¹³⁰⁴ Idem, *De mortuis infantibus*, P. G. XLVI, col. 500D-501D.

¹³⁰⁵ Everett Ferguson, „God's infinity and man's mutability ...”, p. 69.

¹³⁰⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *De perfecta Christiani forma*, P. G. XLVI, col. 285BC.

¹³⁰⁷ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 945C.

„Schimbarea din rău în bine” reprezintă o idee caracteristică¹³⁰⁸. Dar Sfântul Grigorie știe că schimbarea merge în dublu sens. „Numai natura divină este dincolo de schimbare și variație, pentru că nu are nevoie să recurgă la nimic, fiind cu totul incapabilă de rău și incapabilă să se transforme în ceva mai bun ... Dar noi, oamenii, care existăm în schimbare și variație, devenim prin activitatea schimbării fie mai buni, fie mai răi – mai răi ori de câte ori ne îndepărtăm de împărtășirea de bine, mai buni din nou atunci când se întâmplă să ne schimbăm în bine”¹³⁰⁹.

Capacitatea omului de schimbare este parte a accentului caracteristic gregorian asupra liberului arbitru. Omul are puterea de alegere dintre bine și rău¹³¹⁰. „Din moment ce, fiind mutabil, te-ai îndepărtat de bine, utilizează-ți din nou mutabilitatea pentru a te întoarce spre bine. Și atunci când cazi, întoarce-te din nou spre bine, pentru că oamenii au puterea liberului arbitru de a alege ce doresc, bine sau rău”¹³¹¹.

Mutabilitatea omului înseamnă libertate de alegere. În natura mutabilă, nimic din cele observate nu este întotdeauna la fel. În unele privințe suntem precum părinții noștri, dând naștere la noi înșine prin propria voință, în funcție de ce dorim să fim¹³¹².

S-a notat anterior că progresul omului în relația cu infinitatea divină este limitat de capacitatea sa, a omului¹³¹³. „După puterile sale”, totuși, nu reprezintă o limită fixată. Mutabilitatea umană înseamnă și că există o creștere a capacității de a îmbrățișa virtutea. După învățătura Sfântului Grigorie, Înțelepciunea atotcreatoare a modelat aceste suflete, aceste receptacule cu liber arbitru, ca vase care sunt născute exact pentru acest scop, ca să posede anumite capacități de a-i primi binecuvântările și a se îmbogăți continuu cu curgerea izvorului. Astfel sunt minunile prin care lucrează binecuvântările lui

¹³⁰⁸ *Ibidem*, col. 885D-888A și col. 980B-992B.

¹³⁰⁹ *Idem*, *In inscriptiones Psalmorum*, II, P. G. XLIV, col. 500B.

¹³¹⁰ Această idee este tratată magistral de Werner Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, 1954, p. 85-107.

¹³¹¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In inscriptiones Psalmorum*, I, P. G. XLIV, col. 460BC.

¹³¹² *Idem*, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 328B.

¹³¹³ Everett Ferguson, „God’s infinity and man’s mutability ...”, p. 70.

Dumnezeu: transformă omul în ceva din ce în ce mai larg și încăpător¹³¹⁴.

Cu fiecare dar și binecuvântare, Dumnezeu îi mărește capacitatea de a primi și altele. „Activitatea orientată spre virtute duce la creșterea capacității sale prin osteneală”¹³¹⁵. *Vasul* rămâne umplut cu ceea ce a primit deja și, spre deosebire de ciclul umplerii-golirii, capacitatea sa sporește.

Consecința accentului pe care îl pune Sfântul Grigorie asupra infinității divine pentru teologia sa spirituală rezidă în aceea că are ca rezultat direct teoria sa a progresului perpetuu, sau ἐπέκτασις. El realizează această legătură în *De vita Moysis*: natura a ceea ce este neîngrădit nu poate fi surprinsă. Dar orice dorință de Binele care este atras la acea înălțare se extinde constant, pe măsură ce omul progresează străduindu-se să-L atingă pe Dumnezeu. Astfel, nicio limită nu ar putea întrerupe creșterea în înălțarea spre Dumnezeu¹³¹⁶. Din moment ce Dumnezeu nu are limite, sufletul nu poate epuiza niciodată bogăția lui Dumnezeu. Mai mult, pentru că sufletul iubește ce este bun, iar Dumnezeu este Binele, sufletului nu-i lipsește niciodată dorința de a spori în bucuria sa de Dumnezeu¹³¹⁷.

VI.4.2. Infinitatea lui Dumnezeu ca bază a infinității virtuții.

Natura inepuizabilă a acesteia

Doctrina Sfântului Grigorie asupra progresului perpetuu este fondată pe doctrinele sale asupra lui Dumnezeu și omului. Infinitatea lui Dumnezeu este fundamentală pentru distincția realizată de Sfântul Grigorie între Creator și creația Sa și astfel pentru întreaga sa filosofie și teologie. El ne oferă o explicație detaliată a ceea ce înseamnă infinitatea divină în *Contra Eunomium* II, 70, dar nu trebuie să explorăm acest pasaj, din moment ce preocupările noastre rezidă în apli-

¹³¹⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, I, P. G. XLVI, col. 105AC.

¹³¹⁵ *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 401B.

¹³¹⁶ *Life of Moses*, II. 239; Translation, Introduction and Notes by Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson, *Classics of Western Spirituality*, Paulist Press, New York, 1978.

¹³¹⁷ Kathryn Rombs, „Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis: Some Logical Implications ...”, p. 290.

cația pe care Sfântul Grigorie o face acestui aspect la viața spirituală. Este suficient să susținem împreună cu Sfântul Grigorie că „natura divină, nefiind limitată din niciun punct de vedere, depășind orice limită pe toate părțile în infinitatea Sa, este mult îndepărtată de acele marcate pe care le regăsim în creație”¹³¹⁸.

Scriind împotriva lui Eunomie, el expune un principiu¹³¹⁹ care asociază teologia și mistica sa: creația atinge desăvârșirea prin împărțirea de *ceva* mereu mai bun; și, mai mult, nu numai că a avut un început al ființării, dar este constant într-o stare de început în desăvârșire, prin progresul său continuu spre îmbunătățire, din moment ce nu se mulțumește niciodată cu ceea ce a obținut, ci tot ceea ce s-a dobândit deja devine, prin participare, un început al înălțării sale spre *ceva* încă mai mare, și nu încetează niciodată să tindă spre lucrurile care îi stau dinainte¹³²⁰.

Îmbunătățirea continuă distinge creația de Creator, Căruia nu-i lipsește nimic bun. Pentru că atât timp cât o natură este deficitară în privința binelui, Existența superioară exercită asupra celui inferior o atracție neîncetată spre ea însăși; și această pasiune pentru mai mult nu se va opri niciodată: se va întinde spre *ceva* încă neatinse; subiectul, niciodată nu va atinge desăvârșirea, pentru că nu-și poate găsi un scop de atins, pentru a-și înceta impulsul spre mai sus. Cel dintâi Bine este în natura Sa infinit, și urmează deci, cu necesitate, că participarea la bucuria lui va fi și ea infinită, pentru că tot mai mult va fi îmbrățișat, și totuși întotdeauna se va descoperi *ceva* dincolo de ceea ce s-a îmbrățișat deja, iar această căutare nu-și va prelua niciodată *Obiectul*, pentru că fondul acestui *Obiect* este la fel de ineputabil precum este neîncetată creșterea celui care se împărtășește în El¹³²¹. Sufletul omului se înalță spre infinitatea lui Dumnezeu¹³²².

Unul dintre argumentele avansate pentru infinitatea lui Dumnezeu este și următorul: „Divinul, prin chiar natura Sa, este infinit, nefiind circumscris de vreo graniță. Dacă Divinul ar fi perceput ca limitat de *ceva*, atunci trebuie considerat, odată cu *acea* graniță, și

¹³¹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, VIII, P. G. XLV, col. 796A.

¹³¹⁹ Everett Ferguson, „God's infinity and man's mutability ...”, p. 64.

¹³²⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, VIII, P. G. XLV, col. 797A.

¹³²¹ *Ibidem*, I, P. G. XLV, col. 340D.

¹³²² Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 873D-876A.

ceea ce este dincolo de ea. Pentru că, în mod cert, ce este mărginit se îndepărtează la un moment dat, așa cum aerul constituie granița pentru tot ceea ce zboară ... În același mod, Dumnezeu, dacă ar fi conceput ca mărginit, ar fi înconjurat în mod necesar de ceva diferit ca natură”¹³²³.

Datorită naturii infinite a virtuții, participarea în virtute nu poate fi niciodată exprimată ca o realizare; poate fi exprimată doar ca mișcare. „În raport cu virtutea, cuprinderea perfecțiunii este imposibilă”¹³²⁴. Fața preaiubită a Domnului nostru a trecut o dată pe lângă Moise, și astfel sufletul lui a continuat să se îndepărteze de starea în care venise, urmând continuu Cuvântul Care umbla înaintea sa¹³²⁵.

O expresie timpurie a ideii de progres se bazează pe natura inepuizabilă a virtuții. „Toți oamenii ar trebui să se împărtășească de ea (de virtute – n. n.) după capacitatea fiecăruia, și totuși virtutea își va păstra abundența pentru cei care însetează după ea”¹³²⁶. Din moment ce virtutea este nelimitată, urmează că participarea la virtute nu o diminuează și nici nu o divizează. Și în scrierile mai noi, infinitatea divină devine în mod explicit baza progresului uman. Astfel, Sfântul Grigorie subliniază că suntem astfel învățați să nu impunem niciodată granițe imensității Dumnezeirii; nicio măsură a cunoașterii umane nu poate deveni o limită pentru înțelegerea scopului nostru, astfel încât să ne oprească în progresul nostru perpetuu spre ceruri¹³²⁷.

VI.4.3. Singura definiție a virtuții este că nu are limite

Viața de libertate este „o viață de virtute”. Este viața continuii înălțări, o viață de contemplație. Virtutea, înălțarea și contemplarea reprezintă trilogia vieții ascetice, fundațiile consolidante și sigure pe care Sfântul Grigorie construiește viața mistică a creștinului, experiența mistică a incomprehensibilității lui Dumnezeu. Acum viața de virtute, care este numită și „virtute în conformitate cu evlavie” are

¹³²³ Idem, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 404B.

¹³²⁴ *Ibidem*, I, P. G. XLIV, col. 301A.

¹³²⁵ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 1025A.

¹³²⁶ Idem, *De virginitate*, IV, P. G. XLVI, col. 337B.

¹³²⁷ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 892AB.

două principale caracteristici: prima, credința în Dumnezeu, sau cunoașterea corectă a lui Dumnezeu (ὅτι χρὴ περὶ τοῦ Θεοῦ γινώσχειν) și, a doua, realizările morale, ori curăția vieții și conștiința curată¹³²⁸.

Această viață de virtute este, în același timp, o viață de tempe-
ranță, calea de mijloc, sau împărătească ori regală (Num. 20, 17) de la
care nu este permisă nici o abatere¹³²⁹; pentru că orice întoarcere, orice
atracție spre drumurile lăturalnice este într-adevăr periculoasă. Există
piscuri pe ambele părți ale drumului virtuții creștine și orice greșeală
poate conduce la moartea spirituală. Orice definiție a vieții de virtute
ar trebui extrasă pe baza faptului că exercițiul virtuții este de fapt o
continuă practicare a moderației și evitarea și respingerea faptelor
extremelor. Înțelepciunea, ca virtute, se situează între șiretenie și
naivitate, temperanța, între licențiozitate și repulsia față de căsătorie
ca fiind un act de adulter etc. Astfel, virtutea este considerată ca fiind
pe linia de mijloc dintre relele extreme și, prin evitarea extremelor,
practica virtuții devine un obicei ușor și dulce¹³³⁰.

Și totuși, a urma viața de virtute înseamnă în realitate încercarea
omului de a atinge perfecțiunea. Virtutea și perfecțiunea sunt aproape
sinonime, descriind amândouă împărtășirea mistică de Dumnezeu
Însuși; ele denotă experiența mistică de a cunoaște Binele Suprem și
de a împărtăși de El. Dar virtutea nu are limite; este nemărginită. A te
opri pe calea virtuții înseamnă a purcede pe calea răului. Dumnezeu
este virtutea infinită și cea mai perfectă, Binele suprem și suveran fără
limită.

Pentru a-L găsi pe Dumnezeu Care sălășluiește în noi, așa cum
este El *descriș* de episcopul nyssean, sufletul trebuie să aplice dorința,
determinarea (σπουδή)¹³³¹. Virtuțile nu sunt conform rațiunii drepte,
ci conform valorificării sau fructificării darurilor divine așezate în
natura omului. Pentru Sfântul Grigorie, termenul de „virtute” are o
semnificație mai bogată decât pentru teologia vestică. În aspectul
său pozitiv, reprezintă cunoaștere rațională sau iluminare de către

¹³²⁸ Idem, *De vita Moysis*, ed. de H. Musurillo, Leiden, 1964, p. 88, 99, 102.

¹³²⁹ Și la Aristotel este întâlnită teza despre virtute ca medie între extreme.

¹³³⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis ...*, ed. de H. Musurillo, p. 131-133.

¹³³¹ Brother Casimir, *Introduction to «On perfection»*, în *GOTR*, Vol. 29, Nr. 4, 1984, p. 350.

Dumnezeu și o comunicare cu sfințenia Acestuia: „Virtuțile sunt razele (αἱ ἀκτῖνες) Soarelui dreptății”¹³³².

Sfântul Grigorie preia experiențele lui Moise înregistrate în textul biblic al cărților Ieșirea și Numeri ca paradigmă în care urmează a fi inițiați cei care „urmăresc viața de virtute”¹³³³. Autorul parcurge viața lui Moise în forma subliniată în prima parte a tratatului și care corespunde evenimentelor literare. Apoi, în a doua parte, ne oferă o interpretare spirituală în vederea furnizării unor lecții legate de viața virtuoaasă. Viața lui Moise este prezentată ca o paradigmă nu numai prin anumite calități specifice, dar în special prin caracteristica sa de constantă creștere în virtute sau, pentru a utiliza o figură de stil favorizată de Sfântul Grigorie, de perpetuitate în cursa virtuții¹³³⁴.

Prologul volumului *De vita Moysis* ne oferă o definiție a perfecțiunii în virtute care subliniază teza lucrării; perfecțiunea raportată la simțuri poate fi definită, pentru că obiectele percepute de simțuri prezintă limite bine definite. Din contra, singura definiție a virtuții este că nu are limite¹³³⁵. Mărturia spirituală a Sfântului Grigorie poate fi descoperită în declarația Sfântului Apostol Pavel, „Nu socotesc să o fi cucerit ... tinzând către cele dinainte” (Filip. 3, 13). Acesta este versul textual al tratatului, la care se face recurs în pasajul central, în chiar conținutul lucrării¹³³⁶. Mărturia filosofică a Sfântului Grigorie provine din considerația că Dumnezeu este limitat de prezența contrariului său, cum viața este limitată de moarte, iar lumina, de întuneric¹³³⁷. Dar Binele Suprem (Dumnezeu) nu are contrar care să-L delimiteze, astfel că, din moment ce Dumnezeu este Binele, sau „virtutea absolută”, Binele trebuie să fie nelimitat¹³³⁸. De aici, rezultă că atingerea sau posesia plină a desăvârșirii este imposibilă. Pe de altă parte, există porunca biblică „Fiți desăvârșiți” (Mt. 5, 48). Sfântul Grigorie răspunde la această dilemă susținând că „perfecțiunea naturii umane

¹³³² Sf. Grigorie de Nyssa, *De perfecta Christiani forma*, Werner Jaeger (ed.), GNO, VIII, Leiden, 1952, 185.

¹³³³ Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 301A, 304C.

¹³³⁴ *Ibidem*, col. 300A, 301A, 408C;

¹³³⁵ *Ibidem*, col. 300CD.

¹³³⁶ *Ibidem*, col. 401A.

¹³³⁷ *Ibidem*, col. 404B.

¹³³⁸ *Ibidem*, col. 301A.

constă în chiar creșterea sa în bunătate”¹³³⁹. Perfecțiunea este un progres continuu. Chiar aceasta este tema ilustrată de evenimentele din viața lui Moise¹³⁴⁰.

Sfântul Grigorie se referă iarăși la această definiție în prolog: „evoluția continuă a vieții spre ceea ce este mai bun reprezintă calea sufletului spre perfecțiune”¹³⁴¹. Faptul că Moise se înalță perpetuu în escaladarea sa ilustrează definiția perfecțiunii¹³⁴². Un lucru vine după altul în viața sa, dar problema nu constă în conexiunea logică, ci în progresul său, nu în cronologie, ci în succesiunea evenimentelor¹³⁴³. Stadiile vieții lui Moise reprezintă un tipar, nu prin ordinea lor, ci prin ilustrarea faptului că viața de virtute este un progres constant spre noi lucruri. Perfecțiunea în virtute înseamnă să progresezi perpetuu în virtute¹³⁴⁴. După Sfântul Grigorie de Nyssa, cunoașterea lui Dumnezeu este direct proporțională cu măsura propășirii în virtute. Scopul urcușului îl reprezintă unirea cu Dumnezeu, redată sub imaginea nunții din cartea biblică intitulată *Cântarea Cântărilor*. Progresul

¹³³⁹ *Ibidem*, col. 301C.

¹³⁴⁰ E. Ferguson, „Progress in Perfection ...”, p. 307.

¹³⁴¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 425A.

¹³⁴² Pe parcursul lucrării se pot regăsi rezumate frecvente ale reușitelor lui Moise; cel mai extensiv ne vine ca rezumat la sfârșitul volumului – P. G. XLIV, col. 425BD. Aceste rezumate servesc obiectivului de a evidenția tema purcederii nesfârșite spre noi realizări.

¹³⁴³ Jean Daniélou, în „Akolouthis chez Grégoire de Nysse”, în *Revue des science religieuse*, 27, 1953, p. 236 sq., a atras atenția asupra importanței ideii de secvență în operele Sfântului Grigorie. Uneori, ordinea textelor din Scriptură este importantă, dar frecvent, în *De vita Moysis*, se pare că evenimentele sunt preluate exact cum sunt prezentate în Biblie, fără a se ordona. Semnificația secvenței nu constă în vreo conexiune interioară sau vreo ordine logică, ci în tema progresului continuu care este ilustrată. Ideea este de a continua spre ceva nou în loc de a te opri, idee care este diriguitoare pentru întreaga lucrare. Chiar și referitor la problema mai mare a stadiilor vieții spirituale, Sfântul Grigorie are tipare diferite. Astfel, cele trei viziuni ale lui Moise asupra lui Dumnezeu enumerate în *In Canticum canticorum*, 11, P. G. XLIV, col. 100C nu corespund exact teofaniilor din *De vita Moysis*. Cele trei cărți solomonice formează o schemă în trei straturi (*In Ecclesiasten*, I, P. G. XLIV, col. 617AB; *In Canticum canticorum*, 1, P. G. XLIV, col. 765D-772A); Avraam ne indică patru pași (*Contra Eunomium*, II, 89); iar cele cinci cărți ale Psalmilor ne furnizează cinci pași ai înălțării (*In inscriptiones Psalmorum*, I, 7, P. G. XLIV, col. 465B); vezi pe larg la E. Ferguson, „Progress in Perfection ...”, p. 314.

¹³⁴⁴ E. Ferguson, „Progress in Perfection”, în *SP*, vol. XIV, Berlin, 1976, p. 314.

nu se realizează prin salturi mari de la o etapă la alta, ci printr-o înaintare treptată, pe măsura urcușului în viața duhovnicească.

VI.4.4. Ὁρετή & ἐπέκτασις.

Participarea la viața divină prin virtuți

Pentru Sfântul Grigorie, criteriul și măsura binelui moral este Dumnezeu Însuși: El este Binele, prin urmare orice virtute (ὁρετή) este virtute în măsura în care se raportează la El. Părintele capadocian susține că ὁρετή face ființa umană asemenea lui Dumnezeu¹³⁴⁵. Centrul și finalitatea lui ὁρετή este Dumnezeu¹³⁴⁶, nu ceea ce este uman sau perfecțiunea a ceea ce este uman: numai ceea ce se realizează cu ochii noștri întorși spre Dumnezeu, încercând să-I mulțumim, este cu adevărat virtute¹³⁴⁷. Mai mult, ὁρετή este o autentică participare la viața divină, în sfințenia și curăția divină. Ὁρετή este amplasată pe același nivel cu nepătimirea și curăția sau puritatea. Aceste calități reprezintă o comunicare a lui Dumnezeu către suflet¹³⁴⁸. Ele sunt o rază de dreptate care iluminează¹³⁴⁹. Sfântul Grigorie atașează o mare importanță relației virtuților cu acțiunea sfințitoare a Duhului Sfânt: El este cel Care constituie sursa tuturor virtuților, convertește ființa umană într-o nouă creatură, o face asemenea lui Hristos, determină sporirea virtuților și arată ființei adevărata dragoste, care este principiul virtuților¹³⁵⁰.

Pentru cel ce a fost supranumit *Părintele Părinților*, fiecare virtute îl are pe Hristos ca model: se referă la El, Care este „Domnul virtuților”¹³⁵¹. Viața virtuoasă este nimic altceva decât urmarea și imitarea lui Iisus Hristos; îndumnezeirea creștină constă în întruparea în viața credinciosului a ceea ce semnifică numele lui Hristos¹³⁵².

¹³⁴⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De oratione dominica*, 5, GNO VIII.1.59-60.

¹³⁴⁶ În tratarea acestui subcapitol m-am sprijinit și pe dezvoltarea succintă și pertinentă a acestui item ὁρετή de către Lucas Francisco Mateo-Seco în *BDGN*, p. 784-786.

¹³⁴⁷ Idem, *De instituto Christiano*, GNO VIII.1, 52.

¹³⁴⁸ Idem, *In Canticum canticorum*, 3, GNO VI.90-91.

¹³⁴⁹ Idem, *De perfecta Christiani forma*, GNO VIII.1.184.

¹³⁵⁰ Idem, *De instituto Christiano*, 41-49, GNO VIII.1.

¹³⁵¹ Idem, *In Ecclesiasten*, 8, GNO V.436.

¹³⁵² Idem, *De perfecta Christiani forma*, GNO VIII.1.174-179.

Dimensiunea hristocentrică a lui ὁρετή este decisivă pentru evaluarea conceptului nyssean de ὁρετή în perspectivă, ca și modul în care sunt angajate elementele preluate de Sfântul Grigorie din filosofia greacă. În rândul aspectelor împrumutate, este natural să remarcăm identificarea binelui și frumosului, considerarea virtuții ca binele care este prețios prin el însuși, relația care se stabilește între virtute și cumpătare și conceptul de unitate a patimilor. Aceste „împrumuturi” sunt inserate într-o viziune creștină a ființei umane care le modifică profund. Este adevărat că, la fel ca în cazul stoicilor, virtutea constă din dezvoltarea naturii umane înseși; dar, pentru Sfântul Grigorie, această natură este imaginea și asemănarea cu Dumnezeu, fiind destinată să participe la viața divină. Prin urmare, ὁρετή depășește efortul uman singur, virtutea fiind, mai presus de toate, un dar al lui Dumnezeu pentru ființa umană, un dar dincolo de capacitățile umane. În același timp, Sfântul capadocian accentuează importanța libertății în practica virtuților: este necesar să ne luptăm cu putere și perseverență pentru a ajunge la ceea ce este promis de credință în nădejde¹³⁵³. Accentul pe care îl pune Părintele Nyssei pe importanța libertății în activitatea virtuoasă este suficient pentru a afirma definitiv că ființa umană poate fi numită „propriul său tată”, datorită activității sale libere¹³⁵⁴. Două extreme sunt evidente în aretologia nysseanului: virtutea nu poate fi atinsă numai prin efortul uman, ci este fructul harului divin¹³⁵⁵; și, deși este un dar, virtutea reclamă un efort uman rezolut și susținut. Astfel, poziția Sfântului Grigorie este descrisă ca un sinergism evident.

Virtutea este în atât de mare măsură o participare la viața divină, încât ființa umană virtuoasă îl poate cunoaște pe Dumnezeu în propria-I interioritate, din moment ce sufletul său, prin virtuți, este preschimbat într-o oglindă a Divinității. În *In Canticum canticorum* regăsim pasaje importante relativ la această temă: Dumnezeu este inefabil și transcende toate lucrurilor, dar parfumul bun răspândit de puritatea virtuților ne ține aproape de El; prin curăție imităm incoruptibilitatea naturii divine, iar prin bunătate, bunătatea Sa¹³⁵⁶. Dimensiunea hristologică a aretologiei Sfântului Grigorie este evidentă și

¹³⁵³ Idem, *In Ecclesiasten*, 6, GNO V.379.

¹³⁵⁴ Ibidem, 6, GNO V, 379.

¹³⁵⁵ Idem, *De oratione dominica*, 3, GNO III/2.36-37; *De virginitate*, 1, GNO VIII/1.251.

¹³⁵⁶ Idem, *In Canticum canticorum*, 3, GNO VI.89-90.

aici: urmându-l pe Hristos prin virtuți, sufletul este transformat într-o oglindă a Cuvântului¹³⁵⁷.

Sfântul Grigorie afirmă încă din *De virginitate* că există o strânsă conexiune între toate virtuțile, atât de strânsă încât nu este posibil să îmbrățișezi o virtute fără a le îmbrățișa pe toate celelalte. Reversul este adevărat pentru patimi: o patimă este suficientă pentru a corupe întreaga viață virtuoasă¹³⁵⁸. Sfântul Părinte insistă pe acest aspect în întreaga sa operă¹³⁵⁹. Conexiunea mutuală dintre virtuți este prezentă la stoici, la Filon și la Clement al Alexandriei. Viziunea Sfântului Grigorie asupra acestei teme este atât de unitară, încât reușește să conceapă virtuțile ca fiind parte a unei virtuți unice și identice¹³⁶⁰. Aceasta înseamnă că este necesar să ne menținem unitatea vieții, fugind de orice ambiguitate sau compromis cu răul; este necesar să ne conformăm întreaga viață la viața lui Hristos, fără a tolera nici măcar un viciu și fără a diminua importanța vreunei virtuți¹³⁶¹. Virtutea nu poate fi împărțită. Sfântul Grigorie al Nyssei pătrunde în detalii extrem de concrete: este absurd să ne împotrivim cu vigoare împotriva plăcerilor cărnii și în același timp să ne permitem să fim absorbiți de tristețe sau mândrie; aceasta ar însemna că nu ne-am eliberat de tirania viciului, ci doar am schimbat stăpânul. Ființa umană trebuie să se comporte ca un bun soldat, protejând întregul trup, și nu doar o parte: cu alte cuvinte, este necesar să practicăm toate virtuțile, evitând astfel toate rănila pe care le poate provoca acea patimă sau acel viciu¹³⁶².

Aspectul care contează cel mai mult în ὁρετή este acela că virtutea este o urmare (imitație) a lui Dumnezeu. În principiu, omul a fost creat după chipul și asemănarea Lui. Acest fapt face posibile urmarea lui Dumnezeu și chemarea la intimitatea cu El¹³⁶³. Chiar dacă această imagine a fost pătată de nesupunerea protopărinților, mântuirea adusă de Hristos determină „întoarcerea ei la slava primită la

¹³⁵⁷ *Ibidem*, 3, GNO VI.90-91.

¹³⁵⁸ *Idem*, *De virginitate*, 15, GNO VIII/1.310-311.

¹³⁵⁹ *Idem*, *De beatitudinibus*, 4, GNO VII/2.117-118; *De instituto Christiano*, GNO VIII/1.77-78.

¹³⁶⁰ *Idem*, *De instituto Christiano*, GNO VIII/1.77.

¹³⁶¹ *Idem*, *De perfecta Christiani forma*, GNO VIII/1.181-182.

¹³⁶² *Idem*, *De virginitate* 16 și 17, GNO VIII/1.312-315.

¹³⁶³ *Idem*, *De professione Christiana*, GNO VIII/1.136-137.

începuturi", pentru că „restaurează omul la starea lui inițială”¹³⁶⁴. Ființa umană este reinstaurată de Hristos în demnitatea și energia sa de la început, la capacitatea sa primordială de a iubi. Citând textul de la Mt. 5, 48¹³⁶⁵, Sfântul Grigorie afirmă că este o poruncă a Domnului să-l urmărim pe Dumnezeu în fiecare virtute, adică să rămânem liberi de orice faptă rea, „în gânduri, cuvinte și fapte”¹³⁶⁶. Aceasta înseamnă ascensiunea pe o cale fără sfârșit, pentru că virtutea nu are limite. La Sfântul Grigorie, ὁρετή este în mod decisiv marcată de relația sa indisolubilă cu creșterea fără limite, cu ἐπέκτασις. Pentru că, după sfântul autor, desăvârșirea constă din „a nu conțeni niciodată să crești spre ceea ce este mai bun” și „a nu impune niciodată o limită perfecțiunii”¹³⁶⁷. Modelele acestui ascetism fără limite pe calea virtuții sunt Sfinții Pavel și Moise. Am aflat de la Sfântul Pavel, declară autorul capadocian, că ὁρετή nu are limite. Deci, ὁρετή este participare la Dumnezeu, care este Binele și virtutea perfectă. Astfel, ὁρετή nu are limite, așa cum Dumnezeu nu are limite¹³⁶⁸.

Uneori, Părintele capadocian enumeră cele patru virtuți cardinale clasice: „înțelepciunea, cumpătarea, curajul, prudența și restul”¹³⁶⁹. În alte cazuri, insistă pe virtuțile tipic creștine cum ar fi ascultarea, smerenia, nerobirea și nealipirea sufletului de bunurile pământești, credința, nădejdea și iubirea¹³⁷⁰. Iubirea este un dar divin și reprezintă temelia comorii harului. Iubirea pe care o are Dumnezeu pentru noi se află la rădăcina propriei noastre iubiri. Ea pătrunde în inimile noastre ca o săgeată și ne umple cu iubirea sa¹³⁷¹. Iubirea, prin propria natură, nu are limite, pentru că bunătatea lui Dumnezeu, care este ceea ce ne atrage, nu are limite.

¹³⁶⁴ Idem, *Oratio catechetica magna*, 8, GNO III/4.29-37.

¹³⁶⁵ „Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este”.

¹³⁶⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *De professione Christiana*, GNO VIII/1.138.

¹³⁶⁷ Idem, *De perfecta Christiani forma*, GNO VIII/1.213-214; *De instituto Christiano*, GNO VIII/1.45-47.

¹³⁶⁸ Idem, *De vita Moysis*, prefață, GNO VII/1.3-4.

¹³⁶⁹ Idem, *In Canticum canticorum*, 1, GNO VI.35-36.

¹³⁷⁰ Idem, *De instituto Christiano*, GNO VIII/1.58.69.

¹³⁷¹ *Ibidem*, 13, GNO VI.377-378.

VI.4.5. Cele două laturi ale virtuții: cea practică, a dăruirii și cea contemplativă, a primirii

Întotdeauna când Moise coboară de pe Munte, îl aduce pe Hristos în diverse „forme”, exprimând voința lui Dumnezeu, în forma Legii. Asemănarea lui Moise cu Dumnezeu – motivul pentru care el reprezintă un „tip” de Hristos (adevăratul „Legiuitor”) – a fost transpusă în material în coborârile sale virtuozitate pentru poporul său, nu în înălțările sale spre cunoașterea divină, cu care a fost recompensat și care însemna progresul spre latura contemplativă a „virtuții religioase”. Moise era capabil să se înalțe din ce în ce mai mult pe munte, pe măsura avansării sale în virtutea practică „jos”, în vale, adică, prin avansarea în aspectul practic al virtuții religioase¹³⁷². Fie „sus”, fie „jos”, avansând în virtute în viața lui Moise, se avansează în Hristos: conform Sfântului Grigorie, Hristos este *Virtutea*.

Ce este remarcabil în concepția Sfântului Grigorie asupra „virtuții religioase” este că cele două laturi sunt la fel de importante, latura practică a dăruirii (dăruirii față de Hristos), în mod evident, este percepută a fi mai asemănătoare lui Dumnezeu decât latura contemplativă a primirii (primirii lui Hristos). Ultima este ceva de dorit și măreț. Se întâmplă sufletului uman atunci când se apropie de Dumnezeu prin credință iubitoare de Hristos. Simultan, este ceva esențialmente uman. Frumusețea creștină a ideii Sfântului Grigorie constă în aceea că, inițial, *Dumnezeu este Cel care Se dăruiește mereu pentru a fi împărtășit și întotdeauna omul este cel care îl primește pe Dumnezeu* – aspect important, în teologie ca și în *oikonomia* Întrupării, această distincție trebuie întotdeauna realizată. O persoană umană poate participa în teologie – sunetul de trompetă care coboară pentru a întâlni urechea – prin transmiterea către alții a ceva ce el întâi a primit: pe Hristos. Primirea lui Hristos nu ia loc numai sus pe Munte. La loc și pe jos, în tabăra de la poalele Muntelui, conform cu ceea ce Dumnezeu lasă din El a fi transmis jos de către slujitorii săi credincioși. Astfel de slujitori nu transmit cuvântul lor, ci Cuvântul lui Dumnezeu în cuvinte omenești. Jos în vale, instruirea devine acțiune în cuvintele și faptele oamenilor care „îl proclamă pe Hristos”, putând

¹³⁷² Ari Ojell, *One Word, One Body, One Voice ...*, p. 176.

astfel „dărui pe Hristos”, ca acțiuni umane care sunt inițiate de Dumnezeu și concordă cu voința lui Dumnezeu¹³⁷³.

Astfel, lucrările *De vita Moysis* și *De perfectione* se completează. Ceea ce altădată avea loc în istoria poporului lui Dumnezeu după narațiunea (istoria) cărții Ieșirea, a avut loc și în viața Sfântului Pavel, în cadrul aceleiași istorii a „poporului divin” a Israelului denumit acum „Biserică”. *De vita Moysis* prezintă modelul vieții „iconomului tainelor divine”, în timp ce *De perfectione* ne prezintă ce a adus Apostolul Pavel jos în „vale” pentru poporul lui Dumnezeu, pentru toți slujitorii lui Hristos, cu diferite ocupații și îndatoriri¹³⁷⁴. Ideea Sfântului Grigorie este una foarte clară și situată în chiar centrul „spiritualității sale însetate de înălțimi”, contrar a ceea ce se așteaptă și se susține în mod obișnuit; se pune un accent puternic pe linia descendentă, adică pe linia teologică a „sunetului trompetelor” care coboară din înălțimi. A-l numi pe Sfântul Grigorie „mistic” este corect, dar accentul prea unilateral pus pe linia ascendentă a gândirii sale a creat confuzie în modul în care este interpretat conceptul de *theologia* în utilizarea dată de el.

Conceperea prezentării gregoriene a vieții lui Moise este precum crearea unui desen al unui munte: întâi mâna urcă – dar apoi trebuie să coboare pentru a termina desenul. Cine utilizează creionul pentru a desena doar linia ascendentă – adică, în esență, ceea ce a crezut Sfântul Grigorie că face adversarul său Eunomie în lucrările sale, când „crea ascendent” o linie armonioasă de cuvinte – nu face decât să împrăștie cerneală, nereușind să finalizeze prezentarea muntelui. În concepția Sfântului Grigorie asupra modelului pe care trebuie să-l urmeze oricine vrea să le succeadă lui Moise și Pavel în slujirea divină a Cuvântului, liniile ascendentă și descendentă sunt la fel de importante și formatoare. Implicația importantă a acestui echilibru constă în aceea că *nu oricine* din Biserică, conform Sfântului Grigorie, trebuie să devină Moise pentru a-l urma pe Hristos, care este Virtutea, și Perfecțiunea¹³⁷⁵.

Sfântul Grigorie nu se proclamă niciodată un „Moise” – adeseori chiar subliniază că nu a ajuns la nivelul acestuia – dar Moise era în

¹³⁷³ *Ibidem*, p. 177.

¹³⁷⁴ *Ibidem*, p. 178.

¹³⁷⁵ *Ibidem*, p. 179.

mod evident „tipul” său, după cum relevă proclamațiile Sfântului Pavel pe care Sfântul Grigorie intenționa a le urma, ca „slujitor al lui Hristos” și ca „iconom al tainelor lui Dumnezeu”. (I Cor. 4, 1). Această distincție paveliană explică bine distincția care poate fi făcută între *De perfectione* și *De vita Moysis*. Prima este pentru toți slujitorii lui Hristos, iar cea de-a doua, pentru *supraveghetorii* tainelor divine: experiențele întinericului luminos aparțin tuturor creștinilor în cadrul vieții liturgice a Bisericii, unde slujitorii tainelor divine își fac serviciul în tabernacolul pământesc, care este o imitație a celui ceresc. Nu este necesar ca toți să riște ascensiunea pe Munte, pentru că plinătatea lui Hristos spre slava Tatălui a coborât în vale și toți pot participa la închinare și pot imita calea virtuții chiar acolo. Dar este necesar ca unii să se încumete pe Munte, pentru că în lume și în lăuntru nostru, bătaia dintre virtute și viciu continuă până la a doua venire a Domnului. Până atunci, poporul lui Dumnezeu are nevoie de păstori care urmează și sunt instruiți de Păstorul tuturor păstorilor în această artă a Sa¹³⁷⁶.

VI.5. Conceptul de διάστημα în gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa.

Câteva considerații

Termenul grecesc διάστημα [*diastēma*], în mod normal înseamnă „a sta de o parte” fiind derivat din [*diastenai*] și [*dihistemi*] (a sta la o parte, a pune de-o parte sau separat). Acest concept de διάστημα, având sensul de interval muzical între note sau o gamă muzicală, poate fi regăsit încă de pe vremea lui Arckytas din Tarentum, filosoful pitagoreic care a trăit în secolul a IV-lea î. Hr. și la Aristoxenus Musicus, contemporanul său, și poate fi găsit și la Aristotel. Euclid folosește, de asemenea, acest termen pentru a desemna distanța de la centru la circumferința (raza) a unui cerc. În domeniul astronomiei, acest termen se referă la distanțele egale păstrate între corpurile cerești în mișcarea lor în jurul soarelui, iar în limbajul obișnuit, ar putea însemna uneori distanța dintre două evenimente. În limba

¹³⁷⁶ *Ibidem*, p. 181.

greacă modernă, înseamnă simplu „spațiu”, apărând în expresii precum „călătorie spațială” sau „cercetare spațială”. S-ar putea spune că termenul general de διάστημα se referă la distanța dintre două puncte, spațiale sau temporale. Probabil că stoicii au fost primii care au folosit acest cuvânt în sens filosofic. Zenon și Crispus l-au folosit în combaterea teoriilor cosmologice ale atomiștilor, însă el n-a avut o semnificație esențială în concepția lor.

În istoria gândirii creștine, oricum, termenul de διάστημα a devenit o noțiune cheie în controversa ariană. Principala susținere a reprezentanților arianismului era că a existat un timp când Fiul nu era. Dacă am admite așa ceva atunci trebuie să considerăm că există un interval de timp între „începutul” Tatălui și „începutul” Fiului, luând în considerare faptul că în mod normal Tatăl trebuie să fie mai în vârstă decât Fiul¹³⁷⁷.

Una dintre cele mai importante diferențe între Creator și creat poate fi discernută în prezența sau absența diastemei. Tradus de obicei ca „interval”, acest termen este definit de teologul Lars Thunberg ca însemnând „distanță în timp și spațiu”¹³⁷⁸. Exprimă ideea limitării și separării spațiale și temporale. Διάστημα este o caracteristică a tuturor celor create, dar lipsește cu desăvârșire la Creator.

Încă de la publicarea, în 1942, a lucrării lui Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée* (Paris, 1942), importanța conceptului de διάστημα în gândirea Sfântului Grigorie s-a bucurat de o considerabilă atenție. Cuvântul în sine se referă deci la „un interval sau un spațiu” și, în registrul său mai conceptual, la „extensiile în spațiu și în timp”¹³⁷⁹.

Pentru Sfântul Grigorie, διάστημα constituia însăși țesătura creatului. Împreună cu κίνησις, prezența sa a marcat veșnic făptura ca fiind creată și, prin urmare, a constituit ceea ce Balthasar a numit „opозиția ireductibilă dintre Dumnezeu și creatură”¹³⁸⁰. Sfântul Grigorie a notat că, pentru că mare și de netrecut este spațiul care

¹³⁷⁷ Asist. Univ. Dr. Marius Telea, „Dumnezeu și creația Sa. Conceptul de „diastima” în gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa”, în *RT*, Anul X (82), 2000, Nr. 3-4, p. 166-167.

¹³⁷⁸ Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator ...*, p. 6.

¹³⁷⁹ Scot Douglass, „Διάστημα”, în *BDGN*, p. 227.

¹³⁸⁰ *Ibidem*, p. 227.

separă natura creată de cea necreată, unul este măsurat printr-o anumită extensie dimensională (διαστηματική), fiind împrejmuirea de timp și spațiu, iar celălalt transcende orice noțiune de dimensiune (Διαστήματος)¹³⁸¹. Creația are διάστημα; Dumnezeu, nu. Creația este „împrejmuirea de timp și spațiu”, Dumnezeu, nu. Implicațiile acestei distincții fundamentale și ale relației sale cu διάστημα a impregnat întreaga gândire teologică a Sfântului Grigorie (διάστημα și co-derivații săi apar în 23 din lucrările sale)¹³⁸².

În privința naturii diastemice a tuturor lucrurilor create, Sfântul Grigorie spune următoarele: „Întreaga creație, după cum am mai spus, întrucât a fost adusă la ființă potrivit unei anumite succesiuni și ordinii, este măsurată de intervalul veacurilor (κατά τινα τάξεως ἀχολουθίαν γεγενημένη τῷ τῶν αἰώνων διαστήματι παραμετρεῖται), astfel că, dacă cineva ar putea urca cu gândul de-a lungul succesiunii celor create spre începutul celor care au fost aduse la ființă, va pune capăt cercetării sale la întocmirea veacurilor”¹³⁸³. Mai specific, Sfântul Grigorie spune că elementul spațial (διάστημα) este, bineînțeles, creat¹³⁸⁴. Astfel, creația este caracterizată de prezența diastemei. Aceasta nu înseamnă condamnarea creației; ci doar afirmarea naturii sale create. Deci, Sfântul Grigorie folosește termenul de διάστημα care caracterizează natura creată. Διάστημα indică „modul naturii create de a fi și de a se comporta: natură care există prin trecerea dintr-o stare și dintr-o formă într-alta, natură în care se cugetă într-o manieră discursivă, mod de a fi unde măsura o dă spațiul și timpul, nu ca forme transcendente, ci ca eliberări ale unei gândiri care-și arată fragmentar funcționalitatea. Conceptul de διάστημα indică la Sfântul Grigorie, pe de o parte, natura existentă în spațiu și timp, pe de altă

¹³⁸¹ GNO I, 246, 14-21.

¹³⁸² Scot Douglass, *op. cit.*, p. 227.

¹³⁸³ *Contra Eunomium*, GNO, I.362; pentru referințele la textele Sfântului Grigorie de Nyssa din opera *Contra Eunomium* am mai consultat, precum am și precizat, pe lângă *Patrologia Graeca* a abatelui Migne și *Contra Eunomium*, în *Gregorii Nysseni Opera* (GNO), ed. W. Jaeger, 2 volume, vol. 1.1, p. 3-409; vol. 2.2, p. 3-311, edit. de Werner William Jaeger, Brill, Leiden, 1960. De asemenea, am consultat și traducerea românească a operei *Împotriva lui Eunomie* (I) a Sfântului Grigorie de Nyssa, traducere realizată de Ovidiu Sferlea și apărută la Editura Polirom, Iași, 2010.

¹³⁸⁴ Robert S. Brightman, „Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa ...”, p. 103.

parte, toată creația văzută și nevăzută (care nu poate fi de altfel gândită decât în spațiu și timp).

Dat fiind faptul că rațiunea nu poate înțelege infinitul naturii divine, Sfântul Grigorie ajunge la concluzia că orice gândire discursivă trebuie să tacă în fața lui Dumnezeu¹³⁸⁵. Sfântul Grigorie a stabilit următoarele rapoarte: există διάστημα, există limbaj; nu există διάστημα (prezența sa), nu există limbaj¹³⁸⁶. Cu alte cuvinte, limbajul este necesar doar atunci când trebuie acoperită o „distanță”. Sfântul Grigorie subliniază că, pentru Dumnezeu, toate lucrurile sunt prezente. Și atunci, de ce ar fi nevoie, în cazul Său, de părți de vorbire?¹³⁸⁷.

Precum s-a mai precizat, Creatorul este marcat de absența deplină a diastemei. Sfântul Grigorie declară că natura divină este lipsită de extindere și, fiind fără extindere, nu are limită, și ceea ce este nelimitat este infinit, fiind descris în consecință¹³⁸⁸. Natura apofatică a afirmației gregoriene despre infinitate este clară. Vorbind despre natura divină, nu realizează o definiție catafatică a acelei naturi, după cum încercase Eunomie să realizeze. Mai curând, declară că natura divină este fără extindere și fără limită. Din moment ce aceste atribute

¹³⁸⁵ Pr. dr. asist. Vasile Răducă, „Teodicee și cosmologie la Sfântul Grigorie de Nyssa”, în ST, Anul XLIV (1992), Nr. 1-2, p. 70.

¹³⁸⁶ GNO I, 287, 26-29.

¹³⁸⁷ GNO I, 309, 14.

¹³⁸⁸ ἡ δὲ ὑπὲρ τὴν χτίσιν οὐσία ἔτε παντὸς διαστηματικοῦ νοήματος χωρισμένη πᾶσαν χρονικήν ἀχολουθίαν ἐχπέφυγεν, ἀπ' οὐδεμιᾶς τοιαύτης ἀρχῆς εἰς οὐδὲν πέρας δι' οὐδενὸς τρόπου τοῦ κατὰ τινα τάξιν εὐρισχόμενον προιοῦσα καὶ καταλήγουσα (*Contra Eunomium*, I.363). Adică „ființa care se află mai presus de creație, întrucât a fost separată de orice concept ce presupune un interval, a scăpat oricărei succesiuni temporale, fiindcă nu înaintează plecând de la un asemenea început și nu se oprește la nicio limită, în niciun mod găsit în conformitate cu o anumită ordine”. Câteva rânduri mai jos, Sfântul Grigorie continuă ideea și precizează că viața transcendentă și fericită însă, întrucât niciun interval nu o însoțește, nu are ceva care să o măsoare și să o cuprindă până la capăt (ἡ δὲ ὑπερχειμένη τε καὶ μαχαρία ζωὴ ἔτε μηδενὸς συμπαροδούντος αὐτῇ διαστήματος τὸ διαμετροῦν καὶ διαλαμβάνον οὐχ ἔχει). „Căci cele care au luat ființă, aflându-se circumscrise toate de propriile măsuri, după cum a plăcut înțelepciunii Creatorului, au fost îngrădite prin măsura cuvenită ca într-un fel de hotar în vederea bunei potriviri a întregului”. (*Contra Eunomium*, I.366). Am consultat, pentru traducerea acestor două texte, și traducerea românească citată mai sus, p. 276-277.

ale extinderii și limitei trebuie negate când Îl definim pe Dumnezeu, este oportun să vorbim despre Dumnezeu ca fiind infinit. Dar Sfântul Grigorie „nu postulează, nici aici, nici în altă parte, o [*ousia apeiros*] care să se opună [*ousiei agennetos*] a lui Eunomie. După cum insistase că ar trebui să procedeze și Eunomie, Sfântul Grigorie rămâne fără cuvinte în fața tainei ființei lui Dumnezeu, mulțumindu-se doar să menționeze unele dintre lucrurile care nu Îl caracterizează pe Dumnezeu. Aici, Sfântul Grigorie preia aluzia de la scriitori inspirați și argumentează faptul că măreția divină nu are limită este proclamat prin profeție, care declară expres că strălucirea Sa, slava Sa, sfințenia Sa «nu are limită»” (Ps. 145, 3)¹³⁸⁹.

Infinitatea lui Dumnezeu marchează diferența ontologică dintre Creator și creația Sa care capătă ființă cu ajutorul darului liber al creației făcut de Dumnezeu. Împărțirea fundamentală a realității încetează de a fi cea platonică, între ideal și material, devenind cea dintre Dumnezeu și făptura lui Dumnezeu; acum, idealul și materialul trebuie considerate împreună și sunt amândouă localizate în tărâmul realității create. Această diferență se deschide în distanța dintre cele două căi de a fi infinit; divinul este infinit prin natura sa, în timp ce creatura este infinită datorită posibilității sale infinite de schimbare¹³⁹⁰. Astfel, întinderea sau intervalul (*διάστημα*) dintre Dumnezeu și creație pe care această diferență ontologică o creează este infinită numai din perspectiva creaturii; pentru că Logosul divin a traversat deja distanța, traversare care aduce cu ea invitația ca creatura să înceapă o călătorie de întoarcere lipsită de punct final. Această diferență ontologică între Dumnezeu și creație permite participarea umană la viața divinului, în același timp amânându-i pururea finalizarea. Totuși, trebuie să subliniem că prin utilizarea cuvântului „amânare” nu se dorește implicarea vreunei conotații a

¹³⁸⁹ Robert S. Brightman, „Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa ...”, p. 103.

¹³⁹⁰ A se vedea Hart, asupra Sfântului Grigorie de Nyssa, ca „gânditor al diferenței”, în *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth ...*, p. 194; „Pentru că diferența dintre Dumnezeu și creație nu este numai o simplă distincție metafizică între realitate și infinit – Dumnezeu fiind infinitul, creaturile îmbrățișându-L într-o secvență de instanțe finite ale Sale – ascensiunea sufletului la Dumnezeu nu este o îndepărtare *de*, ci o aventură *în*, diferență”.

„différance”-ului lui Derrida. Ci se dorește a conota un eshatologic „deja și nu încă”. Într-adevăr, o calitate eshatologică, ce asigură claritatea conceptuală: vorbim despre amânarea eternă a cunoașterii depline de Dumnezeu, nu de amânarea atingerii scopului; divinul poate fi „atins” prin darul revelației primit de la Dumnezeu, dar întotdeauna înnoit și, totuși, niciodată epuizat¹³⁹¹.

O altă implicație a διάστημα-ei se referă la relația creației cu timpul. În această viață concepem un început și un sfârșit pentru toate ființele, dar Dumnezeu nu acceptă nici început, nici sfârșit. Nu acceptă trecerea dintr-un punct în altul prin intermediul intervalelor (διαστηματικός)¹³⁹². Spre deosebire de Dumnezeu, umanitatea experimentează o infinitate trans-finită care se bazează pe o serie infinită de „intervale”¹³⁹³.

Pentru Sfântul Grigorie, intervalul, extensiunea (διάστημα) – temporală și spațială – este marca creației, în timp ce Dumnezeu se află dincolo de orice „noțiune de extensiune” și „evadează” din cu-prinderea noastră, pentru că ceea ce este dincolo de creație nu „se mișcă (prelungeste) prin dimensiuni ce marchează depărtarea (διαστηματικός) de la un punct la altul”. (*Contra Eunomium*, 1.246)¹³⁹⁴. Pe măsură ce ne apropiem, în timp, de Dumnezeu, realizăm că nu putem trece dincolo de timp (adică, αἰών). Efortul cerut de acest demers se aseamănă situării pe panta unui versant de munte abrupt, când încercăm să găsim, cu mâinile și picioarele, un punct de sprijin, dar nu atingem nimic. Timpul și spațiul dispar, și totuși nu putem să ne descurcăm în absența lor. (*In Ecclesiasten* 412). Sfântul Grigorie utilizează termenul de „αἰών”, și pe cel de „χρόνος”, ca și cuvinte pentru „extensia temporală” – un uz obișnuit la scriitorii creștini,

¹³⁹¹ Tamsin Jones Farmer, „Revealing The Invisible ...”, p. 73-74.

¹³⁹² GNO I, 246.22sq.

¹³⁹³ Scot Douglass, „Διάστημα ...”, p. 228.

¹³⁹⁴ Pentru schema ontologică a Sfântului Grigorie, conform D. Balás, *Μετωσίτα Θεοῦ* ..., p. 34 sq. Termenul διάστημα = „extensiune spațială sau temporală” apare în platonism și stoicism; conform H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, New York, 1969, ediție originală, 1934, vol. 1, p. 340; J. Whittaker, „God Time Being”, în *Symbolae Osloenses Supplement*, 23, 1971, p. 38 sq. Pentru Sfântul Grigorie, conform Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée*, Paris, 1942; B. Otis, „Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time”, în *SP*, 14, 1976, p. 336, n. 1.

datorită influenței biblice¹³⁹⁵. Astfel, se poate spune că αἰών constituie cadrul conceptual al extensiunii (νόημα διαστηματικόν, *In Ecclesiasten* 440) în cadrul căruia experimentăm fenomenele.

Absența „diastēmei” în Creator este primul temei al incomprehensibilității Sale și chiar al transcendenței Sale. Se poate spune deci că creația întregă este διάστημα în timp și spațiu. Această creație este deschisă cunoașterii omului. Dar totul în ea este în mișcare și schimbare, nimic din ea nu este constant, permanent sau schimbat. Este o curgere constantă¹³⁹⁶. Prin urmare, ființa „neextinsă” este Creatorul, iar ființa „extinsă” este creația Sa. Dar ființa creată include sferele inteligibile (angelice) și sferele sensibile, iar relația lor complică schema, pentru că prima este distinctă de ultima, datorită faptului că se află mai aproape de Creator. Lucrurile care se mișcă și sunt limitate de natura lor extinsă (adică de timp și spațiu) sunt comparate cu „natura inteligibilă și neextinsă, lipsită de caracteristicile spațiale și extinse”¹³⁹⁷. În lucrarea *In Canticum canticorum*, Sfântul Părinte Grigorie realizează o distincție între cele sensibile și inteligibile, ultimele fiind infinite. Dar creația inteligibilă este, în mod normal, grupată împreună cu creația sensibilă, pentru că ambele sunt extinse și temporale: toate lucrurile create se extind cu o anumită dimensiune și sunt limitate de spațiu și timp¹³⁹⁸. Atunci, ființa creată este, prin definiție, extinsă și, ca și creaturi, noi înșine suntem dependenți de categoria de timp. Dumnezeu este dincolo de toate categoriile și, prin urmare, este incognoscibil: „Omul care are inima curată Îl vede pe Dumnezeu proporțional cu capacitatea sa (de a-L vedea): cât poate primi, atâta înțelege. Aspectul infinit și incomprehensibil al Divinității rămâne dincolo de orice putere de cuprindere”¹³⁹⁹.

¹³⁹⁵ Pentru domeniul de înțelesuri al αἰών, conform Sfântului Ioan Damaschin, P. G. XCIV, col. 861B; *NPNF*, Oxford și Londra, 1892, vol. 4, p. 161. Se pot distinge uneori trei aplicații ale termenului αἰών: la viețile individuale, la totalitatea timpului, la ființa infinită (Adrian Monahul, P. G. XCVIII, col. 1297B; Theodoret, P. G. LXXXIII, col. 465D; P. G. LXXX, col. 272B).

¹³⁹⁶ Asist. Univ. Dr. Marius Telea, *op. cit.*, p. 166-167.

¹³⁹⁷ *In Hexaemeron*, P. G. XLIV, col. 84D.

¹³⁹⁸ *Contra Eunomium*, GNO, 1.246. Pentru „echidistanța” tuturor creaturilor față de Dumnezeu, conform Balás, *op. cit.*, supra (n. 3), 44, n. 140.

¹³⁹⁹ *In Canticum canticorum*, 246.

Avem următorul model:

Dumnezeu: neextins, dincolo de cunoaștere, infinit;

Creația: extinsă, cognoscibilă, finită;

(A) inteligibil: are început, dar nu și sfârșit;

(B) sensibil: are atât început, cât și sfârșit.

Paul Plass este de părere că *abisul*¹⁴⁰⁰ dintre Creator și creatură este acoperită parțial epistemologic. Gândind despre Dumnezeu, suntem obligați să ne utilizăm categoriile extinse și, procedând astfel, acoperim *abisul* extinzându-ne extensiunea finită în extensiune infinită: veșnicia sau eternitatea este, din punctul de vedere a lui P. Plass, o extensiune temporală infinită în ambele direcții, întinzându-se spre veșnicia adevărată a lui Dumnezeu dincolo de orice „dimensiune”. În această perspectivă, timpul nu este o extensiune *tout court*, ci extensiunea și eternitatea sunt extensiune necuantificabilă. De asemenea, ne amintim și de „participarea” platonice. Lucrurile „participă” întotdeauna, și nu „posedă” niciodată. Astfel, ele nu sunt nicio dată sfârșituri, ci doar începuturi; ele se află la hotarul dintre ceea ce nu se schimbă niciodată și ceea ce se schimbă mereu și sunt capabile să meargă în orice direcție¹⁴⁰¹.

Dacă *διάστημα* creaturilor este reprezentată de procesul extins al vieților lor, s-ar părea că acestea nu pot depăși timpul fără a înceta să fie creaturi. În orice caz, năzuința lor după Dumnezeu este veșnică, și transformă *διάστημα* în ceva aflat între Dumnezeu și extensiunea pur temporală¹⁴⁰². Se creează astfel cele două niveluri inferioare ale realității (lumile inteligibile și sensibile), dar universul vizibil este destinat a fi supus unei prefaceri și schimbări totale la sfârșitul timpurilor, astfel că doar universul inteligibil este *adevărata* creație. Creatorul „există întotdeauna fără schimbare”, în timp ce creația

¹⁴⁰⁰ În engleză „the gulf”.

¹⁴⁰¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, GNO, 2.212; cf. Paul Plass, „Transcendent time and eternity in Gregory of Nyssa”, în VC, Nr. 34, 1980, p. 180-182.

¹⁴⁰² Cf. Balthasar, *op. cit.*, n. 3, 69 sq., 101 sq.; W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker* ..., p. 188; Daniélou (supra, n. 6) 291 sq.; H. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, ediția a doua, Einsiedeln, 1961, p. 135. Pentru progresul nesfârșit în viziunea fericită a filosofiei europene de mai târziu, vezi A. D. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, 1936, p. 248 sq.; Paul Plass, „Transcendent time and eternity in Gregory of Nyssa”, în VC, Nr. 34, 1980, p. 184.

reală, inteligibilă, pe care o aduce la viață „privește la Creatorul Său” și „oarecum, este mereu creată”. Astfel, lumea inteligibilă creată este serială, pentru că „crește” sau se „extinde” la nesfârșit spre Dumnezeu. „Crește” spre sursa sa „în toată eternitatea eonului nesfârșit”; ochiul său nu L-a văzut niciodată pe Dumnezeu, deși privește mereu spre El, iar în această stare se află în fiecare moment de la începuturile sale¹⁴⁰³.

Dumnezeu e dincolo de timp. Neavând nici început, nici sfârșit, Dumnezeu este continuu și etern. Sfântul Grigorie compară natura infinită cu un cerc, care nu are început sau sfârșit. Dumnezeu nu are, precum creaturile, intervale temporale – trecut, prezent, viitor – care implică întinderea în timp. Ci Dumnezeu este ἀδιάστατος, ceea ce înseamnă că nu are întindere. Creația poate fi măsurată în timp, dar Dumnezeu nu poate fi măsurat. Acest aspect este adus în prim-plan în textele care discută veșnicia vieții lui Dumnezeu.

Dumnezeu este dincolo de spațiu. Nu are întindere spațială; El este ἀδιεξίτητος. Sfântul Grigorie gândește la fel cu Aristotel, care menționează ca trăsătură a infinității că este imposibil să o traversezi dintr-o parte în alta (*Fizica*, 204a)¹⁴⁰⁴.

Existența diastemică nu este niciodată statică, ci schimbarea și efemeritatea sunt astfel caracteristici ale creației. Existența diastemică sau existența creată, este schimbare continuă, o succesiune de schimbări neîntrerupte. Schimbarea este baza ontologică a existenței create, pentru că a devenit ceea ce este prin schimbare din neființă, sau din nimic. Aceasta „se aplică lucrurilor și la fel de mult și oamenilor, ba chiar și îngerilor care nu sunt scutiți de necesitatea de a se schimba în mod constant. În măsura în care ei sunt creați și au apărut din nimic, principiul se aplică întregii creații”¹⁴⁰⁵ și este clar exprimat în lucrarea Sfântului Grigorie de Nyssa intitulată *Oratio Catechetica Magna*, fiind afirmat nu doar ca o speculație filosofică personală, ci ca o învățătură transmisă prin tradiția Sfinților Părinți: „Iată ce învățătură am primit în această privință de la părinții noștri. Și de această dată nu-i vorba

¹⁴⁰³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, 246 sq. la Paul Plass, *op. cit.*, p. 184.

¹⁴⁰⁴ Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria ...”, p. 167.

¹⁴⁰⁵ Asist. Univ. Dr. Marius Telea, *op. cit.*, p. 173-174.

de o povestire închipuită, ci își are temeiul vredniciei de credință în însăși natura noastră.

După părerea noastră, mintea vede în realitatea din jur două lumi diferite: una spirituală și alta simțială, cea dintâi operând prin intelect, iar cealaltă prin datele oferite de simțuri. Nimic nu s-ar mai putea concepe în natură, care să nu intre în una din aceste două compartimente. E drept că distanța dintre ele este așa de mare încât nu află nici în lumea inteligibilă trăsături simțuale, nici în cea simțială din celelalte, ci fiecare din ele se definește precis cu ajutorul celeilalte. Lumea spirituală este necorporală, nepipăibilă, informă, câtă vreme lumea simțială cade, după cum o arată și numele, în sfera de cunoaștere prin simțuri. Dar chiar și în această lume a simțurilor, cu toată mulțimea contradicțiilor reciproce dintre aceste două stihii, înțelepciunea care diriguiește lumea a stabilit un acord între sensibil și inteligibil, care împacă toate contradicțiile și astfel peste întreaga făptură stăpânește o armonie interioară, fără ca vreo disonanță sau contradicție firească să strice unitatea armoniei. În același loc, pe temeiul orânduit de aceeași înțelepciune divină, un amestec și o contopire de inteligibil și sensibil, pentru ca ambele tărâmuri să aibă părtășie în bine, în aceeași măsură și pentru ca nimic din cele existente să nu fie exclus de la bunătățile cele de sus.

De aceea, cu toate că însușirile potrivite firii spirituale: finețea și mobilitatea și care se situează la o înălțime oarecum deasupra pământului – și prin aceasta câștigă prin firea lor însăși o mare înrudire cu cele inteligibile –, totuși printr-o înțelepciune mai înaltă, lumea spirituală se întrepătrunde cu cea simțială pentru ca, după vorba apostolului (I Tim. 4, 4), nicio făptură să nu fie lepădată și nici lipsită de părtășia cu darurile divine.

Din această pricină Dumnezeu a și făcut în om un fel de amestec de inteligibil și de sensibil, după cum ne arată chiar relatarea din Cartea Facerii, unde se spune (Fac 2, 7), că «luând țărână din pământ, a făcut formă de om și apoi, suflând peste el din suflarea Sa, a sădit în om viață vie». Aceasta pentru a arăta că și pământeanul se înalță din clipa în care se unește cu elementul cel dumnezeiesc, pe urma amestecului celor de jos cu cele de sus, unul și același har revărsându-se de sus pătrunde prin toată lumea”¹⁴⁰⁶.

¹⁴⁰⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *Oratio Catehetica Magna*, 6, P. G. XLV, col. 27B-28A; PSB 30, p. 296-297.

Adaptând o interpretare a Genezei care a apărut anterior la Filon, Sfântul Grigorie interpretează „începutul” ca un act nesfârșit de creație. Creația este lipsită de extensiune (ᾠδιαστάτως) în raport cu timpul, așa cum un punct este neextins în raport cu o linie. În actul nesfârșit al voinței lui Dumnezeu, toate componentele universului erau „vizibile pentru ochiul lui Dumnezeu în logosul puterii lor”, pentru că El „cunoaște toate lucrurile înainte ca acestea să se desfășoare” în timp. „Un lanț necesar” a urmat ordinea implicită în momentul creației, aducând realizarea temporală a fiecăreia dintre părțile sale¹⁴⁰⁷. În neoplatonism, articularea cauzelor, impulsurilor, puterilor sau logoi ar constitui modelul inteligibil al fenomenelor. Nici chiar Sfântul Grigorie însuși nu ar nega că ordinea creației există atemporal în înțelepciunea lui Dumnezeu; de fapt, puterea creatoare divină, înțelepciunea și voința se alătură¹⁴⁰⁸. Dar Sfântul Grigorie se gândește aici mai curând la actul suveran al creației, a cărui unitate radical neextinsă reflectă distanțarea lui Dumnezeu de orice categorie pe care o cunoaștem noi.

Aceeași problemă se manifestă și în discuția îndelungată asupra timpului și veșniciei în critica Sfântului Grigorie la Eunomie. Ce este creat există conform unei ordini secvențiale și este măsurat prin „extensia eonilor”; ce este necreat nu are nici „succesiuni temporale” [χρονική ἀκολουθία], nici nu aparține categoriei intervalului, extensiunii (διαστηματικὸν νόημα). Nu începe de la un astfel de început, nu ajunge la un astfel de capăt și nu utilizează o modalitate care să poată fi înțeleasă în termenii vreunei ordini. Atemporalul întotdeauna „este cu un pas înaintea” efortului nostru de a-l înțelege și nu ne furnizează niciun punct de oprire.

Eonii (timpul) și spațiul au fost creați pentru a furniza un receptacol pentru lucruri și evenimente; veșnicia însăși nu se măsoară prin eoni, nici nu trece odată cu veacurile; prin urmare, nu are trecut sau viitor, pentru că „nu există nimic în afara sa care, călătorind în trecut să poată genera trecut sau viitor”. Toate lucrurile trecute și viitoare „sunt în mod egal prezente” pentru ea. Totuși, acest aspect nu răspunde la întrebarea dacă infinitatea lui Dumnezeu este propria Sa

¹⁴⁰⁷ Idem, *In Hexaemeron*, P. G. XLIV, col. 72A.

¹⁴⁰⁸ *Ibidem*, col. 69A.

extensiune sau numai o problemă legată de nevoia noastră de a proiecta extensiunea în realitatea Sa „pur actuală”. Ce este infinit ar fi nemăsurat și „neextins”, ar putea însemna atât „extensiune infinită”, cât și „lipsa extensiunii”. Ultima reprezintă definiția corectă a infinității¹⁴⁰⁹. Așa cum lumina, în teoria fizicii moderne, este simultan undă și particulă, tot așa eternitatea este simultan punct și linie infinită și oscilează de la una la alta, în funcție de perspectiva din care o analizăm.

În *Contra Eunomium* 2.210, Sfântul Grigorie spune că, în timp ce raiul și pământul au început și sfârșit, Dumnezeu *străpunge* orice limite, datorită infinității Sale, pentru că natura Sa neextinsă, lipsită de cantitate și necircumscrișă conține în ea însăși eoni și toată creația în ei și trece în întregime dincolo de infinitatea lor, datorită veșniciei propriei naturi. Astfel, nu are niciun semn care să-i releve natura.

Caracterul evaziv al acestor relații reiese foarte clar: creația are un început, iar infinitatea lui Dumnezeu este descrisă ca extinzându-se dincolo și conținând extensia eonică, deși este, în realitate, neextinsă. În mod natural, concepția noastră este în termeni de durată extinsă, iar ca și Creator, Dumnezeu trebuie într-adevăr să conțină ordinea creației. Și totuși, El este simultan și dincolo de orice categorie, acesta fiind aspectul cel mai important pentru Sfântul Grigorie. G. B. Ladner este de părere că Sfântul Grigorie utilizează și doctrina a „semințelor spernice” în acest context¹⁴¹⁰. Toate lucrurile au fost potențial prezente în impulsul creator inițial al lui Dumnezeu; totuși, lucrurile individuale nu aveau încă existență¹⁴¹¹. Aici, din nou, accentul se pune pe unitatea planului, și nu pe corespondența sa specifică și detaliată cu timpul. El percepe aceste semințe ca fiind doar potențial și ezită să le considere un omolog atemporal al evenimentelor.

¹⁴⁰⁹ Stephen Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden, 1978, supra, n. 1, p. 58 sq. utilizează termenul pentru (con)fuziunea categoriilor spațiale și temporale în metafizica neoplatoniană. Pentru infinitatea nestructurată a lui Dumnezeu, vezi E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregory von Nyssa*, Göttingen, 1966, p. 136 și C. Stead, *Divine Substance*, Oxford, 1977, p. 163.

¹⁴¹⁰ Cf. G. B. Ladner, „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa”, în *DOP*, 12, 1958, p. 73 sq.

¹⁴¹¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Hexaemeron*, P. G. XLIV, col. 77D.

Se presupune că sufletele nu sunt doar simple părți ale unui model inteligibil static; starea lor pare să fie identică celei a progresului nesfârșit spre Dumnezeu, care va fi reluat fără o altă întrerupere după moarte. Dar Sfântul Grigorie susține că, anterior căderii, Dumnezeu a anticipat alegerea omului de a nu se mișca direct spre ceea ce este bun și, ca urmare a acestei alegeri, e căderea sa din viața îngerească¹⁴¹². Timpurile prezent utilizate aici, adică, alegerea omului „de a nu se mișca” și „căderea”, sugerează poate că Sfântul Grigorie se gândește la întregul parcurs al timpului desfășurat instantaneu înaintea lui Dumnezeu. Dacă facem legătura între această anticipare și planul atemporal al lui Dumnezeu legat de istorie, și dacă vom considera că anticipata cădere nu este numai a lui Adam, ci a fiecărui om, natural ar fi să conchidem că, în coexistența sufletelor în πλήρωμα¹⁴¹³, individualitatea lor este articulată ca un tip de (pre)istorie. Adică, ordinea serială a evenimentelor temporizată de (să spunem) Adam, Avraam și Moise preexistă atemporal (dar în ordine temporală) în mintea lui Dumnezeu¹⁴¹⁴.

Dacă Dumnezeu a avut o limită, putem surprinde ce este dincolo de El, dar aceasta este imposibil, pentru că aceea ce este „dincolo” ar fi rău și mai mare decât Dumnezeu Însuși. Sfântul Grigorie este conștient că argumentează în termeni spațiali/temporali, pentru că tot el continuă prin a spune că „locul” lui Dumnezeu nu este extins spațial, deși noi, creaturile, Îl experimentăm sub forma mișcării infinite – ci o mișcare care este și στάσις (117). A vedea fața lui Dumnezeu înseamnă a-L urma neîncetat, adică, a nu-L vedea, ci a-I vedea numai spatele. Pentru că „locul” la care se face referire în viziunea lui Moise prezentată în Vechiul Testament nu este spațial în sensul obișnuit al cuvântului, ci reprezintă „locul” în care „curge” dorința infinită, adică este lumea transcendentă în care Îl vom urma pe Dumnezeu – dar Îi vom vedea doar „spatele”.

¹⁴¹² Idem, *De Hominis Opificio*, P. G. XLIV, col. 189C.

¹⁴¹³ πλήρωμα însemnând o stare de plenitudine perfectă, mai ales a lui Dumnezeu. Mai are sensul de umplere, plenitudine. Vezi și Anatole Bailly, *op. cit.*, p. 1573.

¹⁴¹⁴ Asupra statutului schimbător al formelor platoniene (în mintea lui Dumnezeu, în Logos, separate), conform H. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, 1956, vol. I, p. 257 sq; în special 270, asupra lui Origen. Conform T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*, Londra-Cambridge, 1970, p. 92 și lui Paul Plass, „Transcendent time and eternity in Gregory of Nyssa ...”, p. 188-189.

CAPITOLUL VII

Îndumnezeirea omului este un progres nesfârșit în virtute și în unirea cu Dumnezeu

VII.1. Etapele vieții spirituale. Ascensiunea continuă către Dumnezeu până la ὁμοίωσις πρὸς τὸ Θεῖον

Teologia Sfântului Grigorie de Nyssa asupra vieții spirituale a fost supusă unui studiu special în ultimii ani. Cardinalul Jean Daniélou a atras atenția asupra importanței temei de progres perpetuu în gândirea Sfântului Grigorie. Ekkehard Mühlenberg a subliniat fondarea acestei idei în doctrina gregoriană a infinității divine. Acest progres „se situa mai ales în sfera vieții morale. Alți cercetători au contribuit la elucidarea temelor speciale asociate teologiei spirituale a Sfântului Grigorie”¹⁴¹⁵.

Tratarea de către Sfântul Grigorie a *Vieții lui Moise* ocupă un loc important în această lucrare. Tratatul abordează unele dintre punctele principale ale doctrinei sale spirituale și ale fundațiilor sale teologice. Scopul nostru va fi de a analiza unele caracteristici ale conținuturilor care sunt importante pentru conceptualizarea gregoriană a spiritualității creștine.

Antichitatea creștină și păgână a clasificat diversele etape ale ascensiunii spirituale. Cea a scriitorului bisericesc Origen merită atenția noastră, prin influența pe care a exercitat-o, fiind considerat drept precursorul Sfântului Grigorie de Nyssa în mistică. Pentru el, „filosofia” ascundea trei mari etape: πρακτικὴ θεωρία, φυσικὴ θεωρία și θεολογία. Termenul pentru desemnarea primei căi era apatia, curăția (puritatea) și milostenia, prin respectarea poruncilor dumnezeiești. A doua era folosirea în scop bun a tuturor lucrurilor, în scopul unei

¹⁴¹⁵ E. Ferguson, „Progress in Perfection ...”, p. 307.

considerări religioase a lumii și convingerea că tot ce e vizibil este zădărnici, vanitate. În sfârșit, al treilea avea ca obiect contemplarea divinului. Tot Origen asociază corespondența acestor trei căi cu cărțile lui Solomon, Proverbele corespunzând cu *πρακτικὴ θεωρία*, Ecclesiastul cu *φυσικὴ θεωρία*, iar Cântarea Cântărilor cu *θεολογία*¹⁴¹⁶.

Sfântul Grigorie de Nyssa cunoștea această viziune a lui Origen și o va urma. Și Andrew Louth, într-una din lucrările lui, face referire la structura cărților veterotestamentare și etapele mistice: „Origen numise cele trei căi astfel: a eticii, a contemplației naturale, și, în final, *enoptike*. Ca și Origen, Grigorie pune în legătură această întreită cale cu trei cărți biblice ale Înțelepciunii: Proverbe, Ecclesiastul și Cântarea Cântărilor, și, tot ca Origen, el vede aceste trei etape corespondente creșterii spirituale a omului care trece de la copilărie (Proverbe) prin tinerețe (Ecclesiast) spre maturitate (Cântarea Cântărilor). Mai puțin limpede la Grigorie este faptul că aceste trei căi sunt strict succesive, ca la Origen. De exemplu, despre prima cale se spune că este o cale a purificării, dar și a luminării caracteristice celei de a doua căi. Există apoi cel puțin o suprapunere între aceste căi. Se pare, însă că, de fapt, aceste trei căi sunt nu atât etape, cât momente ale apropierii sufletului de Dumnezeu”¹⁴¹⁷.

Că este așa, se poate vedea dacă observăm un alt contrast uimitor între Origen și Sfântul Grigorie în înțelegerea de către ei a urcușului sufletului. Pentru Origen, străbătând prima cale, sufletul se pregătește pentru contemplație, străbătând a doua cale se dezvoltă treptat puterea contemplației, iar străbătând-o pe a treia, puterile contemplative ale sufletului ajung la rodire. Sufletul învață să contemple, și, prin aceasta, își descoperă adevărata sa natură. Dar, pentru Sfântul Grigorie, contemplarea (*θεορία*) nu este scopul urcușului. Există mai degrabă atât o latură activă, cât și una contemplativă în fiecare moment al urcușului sufletului. În prima cale, „latura activă se găsește în procesul purificării iar latura contemplativă, în simțirea de către suflet a faptului că numai Dumnezeu există cu adevărat. Calea de-a doua este adevăratul loc al contemplației, fiindcă în cea de-a treia cale sufletul trece dincolo de contemplație. În cea de-a treia cale,

¹⁴¹⁶ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 17-18.

¹⁴¹⁷ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 119.

Cântarea Cântărilor inițiază înțelegerea înăuntrul sanctuarului divin și ne oferă o relatare a nunții, adică a unirii sufletului cu Dumnezeu¹⁴¹⁸.

Un alt mod de a vorbi despre cele trei momente ale apropierii sufletului de Dumnezeu găsim în lucrarea *In Canticum canticorum*. Acolo, Sfântul Grigorie vorbește despre intrarea succesivă a sufletului în lumină, în norul divin și întunericul divin.

În debutul cărții *In Canticum canticorum*, Sfântul Grigorie ne propune o sinteză a diverselor etape ale vieții spirituale¹⁴¹⁹ în funcție de dorința după Dumnezeu¹⁴²⁰. În prima omilie a cărții *In Canticum canticorum*, Sfântul Grigorie ia în discuție relația sa cu celelalte scrieri biblice atribuite lui Solomon (Proverbele, Ecclesiastul) și am putea observa și diferența față de perspectiva lui Origen. Fiecare carte exprimă o etapă a procesului de desăvârșire, fiecareia corespunzându-i o formă a acestui avânt, care determină dezvoltarea capacității sufletului de participare la bunurile dumnezeiești¹⁴²¹.

Obiectul Proverbelor este de a trezi această dorință de Dumnezeu, revelând prețul bunurilor duhovnicești. Este sensul iluminării, principiu al vieții spirituale, și pe care viziunea Rugului arzând din *De vita Moysis* o reprezintă. „Învățătura Proverbelor începe prin a descrie Înțelepciunea, explicând într-un mod divers și multiform șarmul frumuseții de nedescris, în măsură de a ridica spre participarea (μετονοία) la bunătăți, nu prin necesitate și teamă, ci prin

¹⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 120.

¹⁴¹⁹ În viziunea Sfântului Grigorie și a întregii spiritualități creștine, omul poate avea trei tipuri de viață: cea trupească, care se interesează de pântec și plăceri; viața afectelor naturale, care se află la jumătatea drumului între virtute și viciu; și viața spirituală care este perfecțiunea vieții în Dumnezeu. Sfântul Grigorie împrumută această împărțire de la Sfântul Apostol Pavel (I Cor. 3, 1; 2, 14-16); cf. Jean Laporte, *Părinții Greci ai Bisericii ...*, p. 173.

¹⁴²⁰ J. Daniélou, *Platonisme ...*, p. 291.

¹⁴²¹ Această împărțire a diverselor etape ale vieții spirituale nu este singura la Sfântul Grigorie; foarte apropiată de viziunea asupra cărților lui Solomon este ideea că, de asemenea, Psaltirea are un *skopos* unic: ascensiunea în virtute spre desăvârșire. Astfel, de la Psalmul 1 la 150 suntem conduși de la începutul până la sfârșitul vieții spirituale, care este participarea la fericirea absolută, cea a lui Dumnezeu; a se vedea Marie-Josèphe Rondeau, „Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse”, *Epektasis* (Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou), Paris, 1972, p. 517.

dorință (πόθος) și atracție”¹⁴²². Acestei prime etape îi succede Ecclesiastul, care eliberează sufletul de atașamentul față de lumea vizibilă: „aprinzând prin aceste lucruri dorința sufletului încă tânăr (νεῶς οντος) după omul dinăuntru ..., ea face să-i succeadă filosofia Ecclesiastului, care purifică inima de atașamentul față de aparențe”¹⁴²³. Atunci sufletul este introdus în sanctuarele *Cântării Cântărilor*, al cărei obiect este unirea (ἁνάχρασις) sufletului cu Dumnezeu¹⁴²⁴. Totuși, și prin inducție, percepția gregoriană asupra „înălțării spirituale” (prefigurată, oarecum diferit, în *In inscriptiones Psalmorum*, *De vita Moysis* și *In Canticum canticorum*) sugerează o evoluție doctrinară și o profunzime a vieții fiecărui creștin în decursul timpului. Stadiile creșterii spirituale sunt, în nu mai mică măsură, niveluri ale elevării doctrinare¹⁴²⁵.

Dezvoltând ideea de mai sus, Sfântul Grigorie precizează: „... aprinzând ... pofta celui ce e încă tânăr după omul dinăuntru, ... după acestea adăugând și celelalte sfaturi în învățături nemărginite în formă de proverbe și conducându-l la o deprindere și mai desăvârșită, în ultimele proverbe fericindu-l pentru această căsătorie, întrucât face în ele lauda acelor femei cuminți, adaugă înțelepciunea din Ecclesiast, după ce l-a condus îndeajuns prin îndrumarea proverbelor spre pofta virtuților și muștrând în acest *Cuvânt* alipirea oamenilor la cele văzute și declarând că tot ce e nestatornic și trecător e deșert, întrucât spune că tot ce se arată e deșertăciune, pune mai presus de tot ce cuprindem prin simțire, mișcarea firească a sufletului nostru spre frumusețea nevăzută. Și așa, curățind inima de alipirea la cele văzute, introduce tainic prin *Cântarea Cântărilor* înțelegerea în Sfintele Sfintelor dumnezeiești, în care ceea ce se săvârșește este o rânduială de nuntă, iar ceea ce se înțelege este unirea sufletului omenesc cu Dumnezeu.

De aceea, fiul din Proverbe se numește aici mire, și înțelepciunea ține loc de mireasă, ca să se logodească cu Dumnezeu omul ajuns mireasă curată și lipindu-se de Domnul să fie duh, devenind, prin unirea cu Cel neîntinat și nepărtinitor, în loc de trup greoi, înțelegere

¹⁴²² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 768C.

¹⁴²³ *Ibidem*, col. 769C.

¹⁴²⁴ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 310.

¹⁴²⁵ Sarah Coakley, „Re-thinking Gregory of Nyssa: Introduction - Gender, Trinitarian Analogies and the Pedagogy of *The Song*”, în *MTh*, Vol. 18, Nr. 4, October, 2002, p. 437.

curată ... Deci ne aflăm acum în lăuntrul Sfintei Sfintelor, care este *Cântarea Cântărilor*¹⁴²⁶. Căci precum în Sfânta Sfintelor avem o prisosință și o întărire a sfințeniei, arătată prin cuvintele cele mai înalte, așa și prin *Cântarea Cântărilor*, Înaltul Cuvânt ne făgăduiește să ne învețe taina tainelor. Căci, după învățătura de Dumnezeu insuflată, sunt multe cântările prin care învățăm marile înțeleșuri despre Dumnezeu, de la marele David și Isaia și mulți alții. De la titlul acesta aflăm că, pe cât sunt de departe cântările sfinților, de cântările înțelepciunii din afară, tot pe atât întrece taina din *Cântarea Cântărilor*, cântările sfinților. Mai mult decât aceasta nu poate nici afla, nici încăpea urechea și firea omenească¹⁴²⁷. Făcând referire la faptul că multe cântări sunt în Legea Veche, și anume psalmii lui David, cântările lui Isaia, ale lui Moise și ale multor alora, prin acestea fiind descrisă taina lui Dumnezeu, Părintele profesor Dumitru Stăniloae, traducătorul și tălmăcitorul acestei opere în limba română, notează, în același gând cu Sfântul Grigorie, următoarele: „Dar cea mai înaltă cântare, care descrie cea mai înaltă taină a unirii omului cu Dumnezeu este *Cântarea Cântărilor*. Și ea este cea mai înaltă poezie, dacă poezia se străduiește să exprime ceea ce nu poate fi deplin exprimat”¹⁴²⁸.

Astfel, dacă *Proverbele*, „își îndreaptă cuvintele spre cel ce e încă prunc”, este pentru a deștepta dorința, prin descoperirea bunurilor spirituale pe care le poate dobândi credinciosul: „(Învățătura Proverbelor) începe prin a descrie înțelepciunea, tâlcuind în chip felurit și în multe feluri strălucirea frumuseții negrăite, pentru ca nu de frică și de nevoie, ci din poftă (πότω) și din dorință (ἐπιθυμία) să urce spre împărtășirea (μετουσία) de bunuri. Căci descrierea frumuseții atrage oarecum pofta tinerilor spre ceea ce se arată, mișcând pornirea spre împărtășirea de strălucirea ei”¹⁴²⁹.

¹⁴²⁶ Părintele profesor Dumitru Stăniloae, comentând acest text, scrie următoarele: „*Cântarea Cântărilor* este Sfânta Sfintelor pentru că descrie taina unirii dintre omul-mireasă și Mirele-Dumnezeu”. (nota explicativă nr. 23, PSB 29, p. 128)

¹⁴²⁷ Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, I, P. G. XLIV, col. 769C, 772A, 774C; PSB 29, p. 122, 123, 124.

¹⁴²⁸ Nota explicativă nr. 24, PSB 29, p. 124.

¹⁴²⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 768B, PSB 29, p. 120; Chișcari Ilie, „Concepția despre epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa – o teologie a dorinței –”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Patriarhul Justinian*, Edit. Universității din București, 2005, p. 594.

Proverbele reprezintă sufletul imatur, care primește sfaturi de la părinți și care e ca un tânăr fermecat de frumusețea Înțelepciunii – *sophia*, identificată cu Hristos. Tânărul este invitat să devină mirele Sophiei, iar binecunoscutul pasaj de la sfârșitul *Proverbelor*, care descrie mireasa ideală, reprezintă căsătoria sufletului cu cea pe care Sfântul Grigorie o descrie ca „femeia bărbătoasă”, înțelepciunea după Hristos. Aceasta ne conduce la cartea *Ecclesiastului*, care învață sufletul să abandoneze lucrurile exterioare care sunt deșarte și trecătoare și pregătește calea *Cântării Cântărilor*, unde înțelepciunea este dusă la locul mirelui, astfel ca mireasa (omul) să poată fi căsătorită cu Dumnezeu, devenind o fecioară castă în loc de mire. Verna Harrison¹⁴³⁰ indică modul în care acest al treilea stadiu al vieții spirituale este caracterizat de temele fundamentale ale spiritualității gregoriene: „Sufletul care Îl caută pe Dumnezeu trebuie să se avânte dincolo de granițele proprii capacități spre incomprehensibil. În această situație, cererea tânărului de a dobândi, posedă și controla Înțelepciunea trebuie să fie abandonată”¹⁴³¹. În studiul său, autoarea explorează de fapt modul în care sufletul este un receptacol în gândirea Sfântului Grigorie și modul în care discursul erotic al *Cântării* permite exprimarea acestei gândiri¹⁴³². Harrison discută și inversiunea de sexe, prin care căsătoria dintre un iubit și sophia feminină este declarată a fi aceeași precum căsătoria dintre suflet (ψυχή în limba greacă veche e de genul feminin) și Dumnezeu.

Întreaga viață spirituală este de fapt, pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, un mister al morții și a învierii. Este realizarea Tainei Botezului care, potrivit doctrinei Sfântului Pavel, ne face să murim cu Hristos pentru a învia împreună cu El. Totuși, în etapele superioare ale ascensiunii către Dumnezeu, alte aspecte dau tonalitate vieții spirituale: contemplarea lucrurilor divine, unirea intimă cu Dumnezeu. Învierea, fără a fi vreodată realizată în totalitate, iluminează deja sufletul. La începutul vieții spirituale, acest mister al morții și al învierii este pe

¹⁴³⁰ „Gender, Generation and Virginité in Cappadocean Theology”, în *JTS*, 47, 1996, p. 38-68.

¹⁴³¹ Frances Young, „Sexuality and Devotion: Mystical Readings of The Song of Songs”, în *TheolSex*, Vol. 7, Nr. 14, 2001, p. 92-93.

¹⁴³² *Ibidem*, p. 92-93.

primul plan. Mort față de păcat și înviat odată cu Hristos, sufletul trebuie să realizeze concret acest mister prin mortificarea tendințelor sale păcătoase și descoperirea și cultivarea harului și darurilor de la botez¹⁴³³.

Deși la Sfântul Grigorie de Nyssa nu întâlnim o clasificare la fel de sistematică precum am întâlnit la Origen, totuși apropierea diferitelor pasaje în care distinge etapele vieții spirituale ne permit să le precizăm conținutul. În *In inscripciones Psalmorum*, Sfântul Grigorie de Nyssa împarte virtutea în trei părți: îndepărtarea și separarea de rău (ἁλλοτριώσεις τοῦ κακοῦ) este începutul (ἀρχή), apoi urmează „meditația” (μελέτη¹⁴³⁴) la lucrurile înalte, binecuvântate și divine, iar la final perfecțiunea constă în împărtășirea de binecuvântare, de asemănarea cu Dumnezeu, altfel spus, în „asemănarea cu Dumnezeu” (ὁμοιώσις πρὸς τὸ Θεῖον)¹⁴³⁵. Comparativ cu cele trei stadii spre înțelepciune ale lui Clement¹⁴³⁶, acestea se aseamănă mai mult cu cele trei principii platoniciene: (1) Κόθαρσις-ul¹⁴³⁷; (2) ἀνάμνησις-ul¹⁴³⁸; și

¹⁴³³ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 2.

¹⁴³⁴ μελέτη mai înseamnă și exercițiu, practică etc.; a se vedea *Dictionnaire Grec-Français ...*, p. 1244.

¹⁴³⁵ P. G. XLIV, 436A.

¹⁴³⁶ A se compara cu noțiunile lui Clement despre iluminare, purificare și contemplare, ca fiind cele trei stadii ale abstracției (*aphairesis*) în *Stromata*, V.10-11.

¹⁴³⁷ În *Sofistul*, regăsim și așa-numita metodă catartică, atribuită lui Socrate. Aceasta se referă la „purificarea sufletului de preocupări care stau în calea cunoașterii”. (*Sofistul* 231E). Cuvântul καθαριμός (de la substantivul pasiv κάθαρμα – scursură, murdărie, gunoi, lepădătură, reziduu, proscris etc.) se referă la impuritatea îndepărtată, și nu la ceva ce este purificat. Purificarea este asociată atât trupului, cât și sufletului. Trupul trebuie să fie purificat de boală și urățenie pentru acest scop; medicina și gimnastica sunt privite ca mijloace de către autor. Apoi, sufletul trebuie să fie purificat de ticăloșie și ignoranță; în acest caz, viața virtuoasă și instruirea sunt considerate mijloace de ajutor, ajutor pentru scăparea de rău. (*Sofistul* 229D); vezi pe larg la Ivana Noble, *The Apophatic Way in Gregory of Nyssa ...*, p. 332.

¹⁴³⁸ Noțiunea de *anamneză* a fost deja introdusă în *Menon*. Platon declară în acest context că procesul de cunoaștere este prezent întotdeauna în stare latentă în suflet. Nu este obținut prin simțuri, ci prin amintirea în această viață de realități pe care sufletul le-a văzut înainte de întrupare. A se vedea *Menon*, 81. Și așa cum Platon este condus pas cu pas să susțină existența separată a formelor, cum ar fi dreptatea sau frumusețea, el elaborează și noțiunea de *anamnesis* și include o învățătură mai explicită asupra non-dependenței spiritualului de material, pe care o aplică exemplului sufletului uman.

(3) Μέθεξις-ul¹⁴³⁹. Totuși, la Sfântul Grigorie, separarea de rău nu este identificată cu purificarea de lumea materială.

Mai departe, regăsim primele două etape: „În primii psalmi, fericirea constă în renunțarea la rău. Aici, ceea ce este fericit este cunoașterea binelui (τὸ ἀποστῆναι τοῦ κακοῦ)¹⁴⁴⁰. Deși nu putem afirma prezența aici a celor trei grade ale lui Origen, totuși cuvântul μελέτη este unul din cele care caracterizează la Sfântul Grigorie prima cale. El este aplicat cărții Proverbelor, a cărui relație cu πρακτικὴ Θεορία este sigură¹⁴⁴¹. Se regăsește în legătură cu episodul rugului arzând, figură a iluminării care are loc la începutul vieții spirituale¹⁴⁴².

Pe de altă parte, ὁμοίωσις πρὸς τὸ Θεῖον este o expresie generală care nu specifică vreo etapă a vieții spirituale, ci desemnează un obiectiv general. O regăsim succedând separației dintre bine și rău din alte pasaje. Primul psalm „îndeamnă să renunțăm la rău (ἀποστῆναι τοῦ κακοῦ), să ne statornicim în bine și să ne asemănăm lui Dumnezeu (ὁμοιούσθαι τὸ θεῷ), atât cât se poate”¹⁴⁴³. Aceasta ar putea desemna termenul primei căi, ἀπάθεια. Filosofia practică are într-adevăr ca obiect redobândirea „asemănării divine”, prin ἀπάθεια. Vedem pe Sfântul Grigorie făcând din ὁμοίωσις¹⁴⁴⁴ esența creștinismului.

Expresia „separarea de rău” ne situează la începutul primei etape. Μελέτη și ὁμοίωσις sunt cu adevărat momente succesive ale acestei etape, corespunzând luptei împotriva lui πάθη, și ὁμοίωσις lui ἀπάθεια, care este un alt termen pentru filosofia practică. Debutul este desemnat întotdeauna prin termeni precum „separarea de rău”

¹⁴³⁹ La Parmenide, noțiunea de participare este demonstrată printr-un conflict; dacă formelor nu li se conferă o limită, oare nu ne rămân necunoscute nouă, care suntem limitați? Cum putem relaționa cu ele? Răspunsul lui Platon constă în împărtășirea noastră de ele. Dar formele sunt prezente pentru noi aici și acum numai prin copiiile lor și, cum o formă poate avea un număr nesfârșit de copii, se ridică întrebarea cât de aproape sau departe de original sunt aceste copii. La Parmenide, lumea ideală este mult dincolo de înțelegerea umană (*Parmenide*, 129A sq); a se vedea și Ivana Noble, *The Apophatic Way in Gregory of Nyssa ...*, p. 332.

¹⁴⁴⁰ P. G. XLIV, col. 552C.

¹⁴⁴¹ *Ibidem*, col. 617B-C, 960A.

¹⁴⁴² *Ibidem*, col. 333A.

¹⁴⁴³ *Ibidem*, col. 516B.

¹⁴⁴⁴ *Ibidem*, col. 244C, P. G. XLIV, col. 273D.

(ἀποστῆναι), „a fi străin față de rău” (ἀλλοτριώσις), ca și „îndepărtarea de rău” (ἀναχώρησις τοῦ κακοῦ)¹⁴⁴⁵.

Conchizând, putem preciza că raportarea evidentă la cele trei căi distincte ale lui Origen este prezentă și în alte pasaje. La începutul Comentariului la Cântarea Cântărilor, Sfântul Grigorie reia împărțirea origenistă a celor trei cărți ale lui Solomon, potrivit celor trei vârste ale vieții spirituale. Proverbele corespund copilăriei, Ecclesiastul tinereții, iar Cântarea maturității¹⁴⁴⁶. Prima etapă constă deci în arătarea bunurilor spirituale pentru a stârni dorința, a doua pentru a înțelege vanitatea lumii și „pentru ca inima să fie purificată de orice atașament față de ce este sensibil, iar Cântarea cântărilor introduce sufletul în sanctuarele divine (μυσταγωγεῖ ἐντὸς τῶν θείων ἁδύτων), unde are loc unirea (ἀναχρᾶσις) sufletului uman cu Divinitatea¹⁴⁴⁷.

Dacă origenismul se manifesta în mod special prin intelectualismul tributar platonismului, un alt tip de mistică, cea evagriană, accentuează distincția practică *versus* contemplație, pe când cea gregoriană va realiza un dualism practică – contemplație prezent la fiecare nivel al evoluției spirituale.

Întreaga viață spirituală este cugetată ca o mistagogie, ca o progresivă inițiere aptă de a conduce sufletul către culmile vieții mistice, către „beția spirituală” considerată ca apogeul acestei viețuiri. Aceste trei trepte ale misticii își vor avea corespondențele în principalele Sfinte Taine ale Bisericii:

1. Botezul corespunde primei căi sub aspectul purificării și iluminării;

2. Ungerea cu Sfântul Mir corespunde celei de a doua căi prin dublul aspect, al dezbrăcării de lumea vizibilă și al înălțării spre lumea nevizibilă;

3. Euharistia corespunde celei de a treia căi văzută fiind ca o unire și o ieșire din lumea sinelui¹⁴⁴⁸.

În încheiere, menționăm că este dificil de reconstituit diferitele etape ale vieții spirituale, căci Sfântul Grigorie nu și-a prezentat ideile într-un mod sistematic, ci a urmat o inspirație adesea deconcertantă.

¹⁴⁴⁵ *Ibidem*, col. 485B.

¹⁴⁴⁶ *Ibidem*, col. 768A.

¹⁴⁴⁷ *Ibidem*, col. 772A.

¹⁴⁴⁸ Pr. Dr. Ștefan Florea, *op. cit.*, p. 281.

Ceea ce este mai important este accentul pe care îl pune asupra elanului vieții spirituale. Perfecțiunea, pentru el, rezidă în progresul însuși, în mișcarea fără sfârșit a sufletului către Dumnezeu. Revine ca laitmotiv, pentru a exprima această idee, textul paulin din Filipeni 3, 11-14: „Uitând ceea ce este în spatele nostru și tinzând spre ceea ce este înainte”.

Această idee își propune să trezească în suflet dorința după Dumnezeu, apoi această dorință crește pe măsură ce sufletul participă la bunurile vieții supranaturale. Sfântul Grigorie ne prezintă, în termenii vieții duhovnicești, sufletul *devorat* de o sete de nepotolit de a fi unit cu Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă că mișcarea dorinței încetează odată cu fericirea. Pentru teologul nyssean, ea este legată cu transcendența divină însăși, și, ca urmare, nu poate înceta niciodată. Dar viziunea fericirii pe care ne-o prezintă este cea a descoperirii mereu minunate a inepuizabilelor bogății ale vieții divine¹⁴⁴⁹.

VII.2. Ce este epectaza? Delimitări conceptuale.

Sfântul Grigorie de Nyssa a numit întinderea neconținută a sufletelor de la unirea cu Dumnezeu, la mai multa unire, ἐπέκτασις. Ἐπέκτασις este „doctrina evoluției neconținute în fericirea desăvârșită. Această evoluție începe pe pământ, dar continuă după moartea noastră”¹⁴⁵⁰. Tensiunea perpetuă a sufletului spre cultivarea binelui, spre cunoașterea lui Dumnezeu și unirea cu El a fost desemnată, de către Sfântul Grigorie de Nyssa, prin substantivul ἐπέκτασις (gr. ἐπέκτασις, εως – întindere perpetuă, din ce în ce mai mult, în sensul de a atinge un țel; urcuș; întindere, elongație, extensie, expansiune)¹⁴⁵¹. Este învățătura dezvoltată de Sfântul Grigorie, aceasta

¹⁴⁴⁹ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 309.

¹⁴⁵⁰ Jean Laporte, *Părinții Greci ai Bisericii ...*, p. 191.

¹⁴⁵¹ Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, Paris, 2000, p. 731. *In Canticum canticorum*, VI, P. G. XLIV, col. 888A; PSB, vol. 29, p. 191-192. Cuvântul provine de la ἐπ-εκ-τεινόμεναι „a tinde în afară”, folosit de Sfântul Apostol Pavel în Filip. 3, 13, „tinzând spre cele dinainte”, versetul care l-a inspirat pe Sfântul Grigorie în folosirea cuvântului. Sintagma ἐπεκτείνειν τον οφθαλμόν semnifică „a holba (căsca) ochii”, efortul de a privi cu insistență spre un obiect sensibil. Mai adesea,

constituind de fapt unul dintre aspectele cele mai originale ale gândirii marelui capadocian.

Jean Daniélou, care susține că Sfântul Grigorie pune un accent deosebit în opera sa pe elanul vieții spirituale¹⁴⁵², a propus numirea acestui aspect al teologiei mistice a Sfântului Grigorie prin termenul de *epectază*, denumire care a fost acceptată de majoritatea teologilor¹⁴⁵³. Cuvântul ἐπέκτασις apare o singură dată la Sfântul Grigorie într-un sens mistic, cum recunoaște și Jean Daniélou însuși¹⁴⁵⁴. În pasajul din care Sfântul Grigorie și, mai târziu, Jean Daniélou a extras denumirea doctrinei, Sfântul Apostol Pavel scrie: „... Fraților, nu (zic) că am și dobândit îndreptarea, ori că sunt desăvârșit; dar o urmăresc ca doar o voi prinde, întrucât și eu am fost prins de Hristos Iisus. Fraților, eu încă nu socotesc să o fi cucerit, dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea și tinzând (m-am întins, am aspirat) (ἐπεκτείνουμαι) către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus” (Filip. 3, 12-13). Sufletul tinde în mod continuu spre Dumnezeu, spre cunoașterea Lui. Dar nu există satisfacție ultimă, nu există unire finală, nici un extaz sau o unire finală cu Dumnezeu. Textul acesta biblic revine mereu, ca un leitmotiv, în locurile în care Sfântul Grigorie abordează această problematică a epectazei.

Epectaza reprezintă o pătrundere a omului către necunoscut, o depășire perpetuă a acestuia. Această imagine nouă privind cunoașterea lui Dumnezeu poartă deci numele de *epectază* și este prezentă în întreaga operă a Sfântului Grigorie de Nyssa. Lucrările Sfântului Părinte Capadocian sunt străbătute ca un fir roșu, de această mișcare

ἐπεκτείνειν semnifică efortul spiritului tinzând spre un obiect invizibil, iar în mod particular al celui care se străduiește să cuprindă esența divină. În acest din urmă sens îl folosește și Sfântul Grigorie de Nyssa, când afirmă că, „plecând de la momentul prezent, ca de la un centru, noi întindem spiritul nostru și îl facem să se întoarcă la căutarea vieții infinite”. (P. G. XLV, col. 457A). Sau încă – și ne apropiem și mai mult – când vorbește despre sufletul tinzând spre sfințenia lui Dumnezeu: „cum este posibil pentru micimea omenească să tindă (ἐπεκτείνεσθαι) spre fericirea care se vede în Dumnezeu”. (P. G. XLVI, col. 245C); vezi Chișcari Ilie, „Concepția despre epectază a Sfântului Grigorie de Nyssa ...”, p. 592-593.

¹⁴⁵² Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 291.

¹⁴⁵³ Idem, „Mystique de la ténèbre ...”, col. 1882; Chișcari Ilie, *op. cit.*, p. 592.

¹⁴⁵⁴ Idem, *Platonisme ...*, p. 298.

de „depășire perpetuă a omului sau a naturii umane, a înălțării sale spirituale fără sfârșit. Ea este deci o idee și o apreciere originală a Sfântului Grigorie de Nyssa”¹⁴⁵⁵.

Epectaza este un progres neîncetat în virtute și în cunoașterea lui Dumnezeu, căci viața creștină presupune un urcuș continuu spre desăvârșirea al cărei hotar este nehotărnicirea. Potrivit acestei învățături, sufletul, atras fiind de Dumnezeu, este într-un continuu urcuș către treptele superioare ale plenitudinii harului. Îndumnezeirea omului, aici pe pământ, ca și în veșnicie, implică un progres permanent și o întindere fără sfârșit. Este și o formă de stabilitate, căci sufletul este fericit, participând la Dumnezeu, dar și o continuă mișcare ascendentă, fără limite, către înălțimi, căci orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna, înaintând, spre una superioară și astfel sufletul se aprinde mereu de dorința de a urca mai sus. Este o dorire continuă, în afara oricărei saturări, a celui cufundat în vederea lui Dumnezeu, Acesta dându-i o vedere mereu nouă. Această mișcare este născută de „distanța mereu infinită dintre ceea ce posedă el din Dumnezeu și ceea ce Dumnezeu este”¹⁴⁵⁶. Viața duhovnicească este astfel o neîncetată transformare a sufletului întru Hristos sub forma unei ardori mereu crescânde, setea de Dumnezeu crescând pe măsură ce ne împărtășim de El, și a unei statornicii de asemenea mereu crescânde, a sufletului unificat și statornicit tot mai mult în Dumnezeu.

Epectaza este experiența acestui început mereu nou al urcușului duhovnicesc. Esența sa este de a primi în fiecare clipă pe Dumnezeu și de a se depăși mereu, căci ea este „sinteza unei interiorizări și a unui extaz neîncetat, iar Dumnezeu e de fiecare dată interior nouă în unire și de fiecare dată exterior, transcendent prin ființa Sa”¹⁴⁵⁷. Epectaza este „tensiunea de la natura creată spre natura necreată, fără ca vreodată să ajungă la starea Necreatului divin”¹⁴⁵⁸.

Epectaza este deci elanul perpetuu al sufletului către Dumnezeu. Altfel spus, epectaza Sfântului Grigorie de Nyssa este o încercare de a răspunde la dificultatea legată de imposibilitatea de a înțelege Divinitatea: infinitul este imposibil de atins, dar este posibilă apropierea tot

¹⁴⁵⁵ Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée ...*, p. 19.

¹⁴⁵⁶ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 305-307.

¹⁴⁵⁷ Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni ...*, p. 69.

¹⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 70.

mai mare, infinită, de el. Poate de aceea Ekkehard Mühlenberg a tras concluzia în cartea sa despre infinitul lui Dumnezeu la Grigorie de Nyssa (Göttingen, 1986) că nu există niciodată o unire mistică la Sfântul Grigorie, o teză pe care niciunul dintre discipolii părintelui Daniélou nu o putuse accepta: Charles Kannengiesser a făcut un referat critic asupra ei¹⁴⁵⁹. Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește de apofatic ca epectază; viața întreagă este o căutare necurmată a lui Dumnezeu, căutarea în crepuscul, dar crepusculul nu-l învăluie niciodată în mod deplin pe căutător. Doctrina *epektasis*-ului reprezintă deci perfecțiunea ca proces de progres continuu în tinderea sufletului spre infinit. Hristos progresează continuu în inimile noastre.

Implicațiile acestei faimoase teorii privind progresul perpetuu, ἐπέκτασις, sunt uimitoare: potrivit Sfântului Grigorie, nu există o vedere fericită sfântă (ultimă) a lui Dumnezeu. Chiar dacă sufletul ia contact direct cu Dumnezeu și este transformat după asemănarea Lui, acestuia nu i se satisface (acordă) niciodată cunoașterea cuprinzătoare a lui Dumnezeu. Pentru el, sufletul nu atinge niciodată unirea cu Dumnezeu; nu există extaz ultim. Dumnezeu rămâne etern dincolo de suflet, atrăgând sufletul dincolo de propria-i sferă, în adâncimi și mai adânci¹⁴⁶⁰. Sufletul tinde constant spre Dumnezeu, tânjind după ceea ce este dincolo de el. Prin urmare, culmea experienței religioase, chiar după moarte, nu este marcată de satisfacție (χόρος), ci de dorință (ἔρως). Sfântul Grigorie se remarcă printre teologii creștini prin elaborarea unei eshatologii care neagă sufletului cunoașterea finală, odihna și satisfacția întru Dumnezeu¹⁴⁶¹.

Andrew Louth, făcând referire la cele trei fațete ale experienței mistice – oglinda sufletului, simțurile duhovnicești și sălășluirea Cuvântului – subliniază că, ceea ce adaugă ele este o relatare extrem de variată și sensibilă a experienței lui Dumnezeu în întunericul divin făcută de suflet. „E o experiență dincolo de simțuri și dincolo de intelect; e simțirea unei miresme care desfată și înrobește sufletul. Învățătura despre ἐπέκτασις trebuie văzută în această lumină. La urma

¹⁴⁵⁹ Ysabel de Andia, „Nu vorbesc niciodată despre experiența mea mistică ...”, p. 185. Mühlenberg ar fi avut dreptate dacă s-ar fi referit la faptul că nu există o unire mistică totală, finală cu Dumnezeu.

¹⁴⁶⁰ Jean Daniélou, *Introduction of Grom Glory to Glory*, Scribner, New York, 1961, p.59.

¹⁴⁶¹ Kathryn Rombs, „Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis ...”, p. 288.

urmei ea nu este o înlocuire a misticii cu moralismul: e o înțelegere a experienței mistice în care sufletul este atras tot mai mult într-o experiență tot mai adâncă. Căci experiența lui Dumnezeu e inepuizabilă. El nu poate fi niciodată cunoscut sau surprins definitiv”¹⁴⁶².

Simbolul epectazei care înseamnă progres în virtute și acțiune este Moise, care nu se oprește niciodată din urcușul său, nici nu-și fixează limite la mișcarea sa către înălțimi, ci, odată ce a pus piciorul pe scară, el nu încetează de a urca treptele acesteia și continuă mereu să se ridice, deoarece orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna, înaintând, spre una superioară. Creștinul nu trebuie să renunțe niciodată la ceea ce a dobândit, ci trebuie să desăvârșească în mod continuu ceea ce a început: „Duceți până la capăt fapta”. (II Cor. 8, 11).

Concluzionând, subliniem că, potrivit Sfântului Grigorie, nu putem realiza niciodată uniunea supremă cu Dumnezeu, ci doar putem să ne dezvoltăm perpetuu spre a ajunge la El.

VII.2.1. Cadrul general al ideii de epectază sau progres perpetuu. Precursori

Unele indicii și componente ale ideii de progres perpetuu în virtute pot fi găsite dispersate la predecesorii și contemporanii Sfântului Grigorie.

Posteritatea lui Cain a lui Filon (14-15) preia un text favorit al Sfântului Grigorie, Ieșirea 20, 21. El declară că această căutare a esenței lui Dumnezeu este o căutare fără sfârșit, pentru că Dumnezeu este incomprehensibil. Și totuși, acțiunea în sine produce „un mare bine, anume a înțelege că Dumnezeu este de neînțeles și a vedea că El este invizibil”¹⁴⁶³. Filon conchide că această căutare prin ea însăși este o degustare a fericirii.

Textul Sfântului Apostol Pavel de la Filipeni 3, 14 a fost deja utilizat înaintea Sfântului Grigorie de Nyssa pentru a desemna caracterul progresiv al vieții spirituale¹⁴⁶⁴. Doar la Sfântul Grigorie (aceasta)

¹⁴⁶² Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 135-136.

¹⁴⁶³ Filon *apud* Everett Ferguson, „God’s infinity and man’s mutability ...”, p. 60.

¹⁴⁶⁴ Sf. Irineu de Lugdunum, *Adversus haereses*, IV, 11, 2, P. G. VII, col. 1002B; Clement Alexandrinul, *Stromate*, VII, 2, P. G. IX, col. 412-413; Origen, *Omilii la Numeri*, 17, 5, P. G. XII, col. 710; *Despre rugăciune*, 25, P. G. XI, col. 498BC; Sf. Vasile cel Mare, P. G. XXX, col. 144D; XXXI, col. 389C-392. A se vedea și Jean Daniélou, „L’Épectase”, în *DSp*, tome II, Beauchesne, Paris, 1957, col. 1882.

apare ca fiind constitutivă vieții mistice și chiar, se pare, a vederii preafericite.

Sfântul Irineu, în *Adversus haereses*, ne permite o paralelă reușită la Sfântul Grigorie, prin sublinierea contrastului dintre Dumnezeu și creatură și afirmația că: „Pentru că așa cum Dumnezeu este același după nume, tot așa și omul, când se găsește în Dumnezeu, va merge întotdeauna spre Dumnezeu”. Ulterior, Sfântul Irineu spune că omul „ar trebui să posede întotdeauna ceva spre care să avanseze”. (IV, XX, 7).

Clement din Alexandria este unul dintre cei mai importanți precursori ai gândirii Sfântului Grigorie. El vorbește despre sufletul care se îmbunătățește perpetuu în cunoașterea virtuții și sporirea dreptății, tinzând progresiv până când atinge stadiul de om desăvârșit: „Atât poruncile legii cât și poruncile dinainte de lege care n-au fost date pentru cei care trăiau legal (I Cor. 9, 21, Rom. 2, 14-15; 5, 13-14) – «că legea nu este pusă pentru cel drept» (I Tim. 1, 9) – au rânduit ca cel care a ales viața să primească răsplată veșnică și fericită și au îngăduit ca acela care-și găsește plăcerea în viciu să trăiască împreună cu acelea pe care le-a ales. Și iarăși, poruncile au rânduit ca sufletul care ajunge din zi în zi mai bun, în ce privește cunoașterea virtuții și a dreptății, să primească un loc mai bun în toate privințele, potrivit sporului duhovnicesc pe care fiecare suflet îl face, tinzând (Filip. 3, 13) la o stare de apatie, până ce va ajunge la starea de bărbat desăvârșit (Efes. 4, 13), cea mai înaltă treaptă a gnozei și a moștenirii”¹⁴⁶⁵.

Clement, ca și Filon, anticipează trăsături ale utilizării de către Sfântul Grigorie a intrării lui Moise în norul întunecat în care se găsește Dumnezeu (Ieș. 20, 21): Dumnezeu este invizibil și „infini” în sensul lipsei dimensiunilor și a limitelor, astfel și a formelor¹⁴⁶⁶.

Deși structura generală a sistemului lui Origen era antitetică temei progresului perpetuu, el are un pasaj bazat pe experiența personală care corespunde sublinierii făcute de Sfântul Grigorie. În *Omiliile la Numeri*, XVII, 4, Origen aseamănă căutarea înțelepciunii cu o călătorie. „Unde este granița înțelepciunii lui Dumnezeu?”¹⁴⁶⁷. Oricine a făcut un progres în cunoaștere știe foarte bine că descoperirile în

¹⁴⁶⁵ Clement Alexandrinul, *Stromate*, stromata a VII-a, II, 10.1, p. 481.

¹⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 355 sq.

¹⁴⁶⁷ Everett Ferguson, „God’s infinity and man’s mutability ...”, p. 60.

lucrurile spirituale conduc spre alte progrese. Sfântul Apostol Pavel la Filipeni 3, 13 spune a tinde spre ceea ce este dincolo de primele cuceriri. În loc de a locui într-o casă permanentă, sufletul care caută înțelepciunea „pare să avanseze ca nomazii cu corturile lor”¹⁴⁶⁸. O altă anticipare a limbajului Sfântului Grigorie de Nyssa ne vine din tratatul lui Origen *Despre rugăciune* 25, 2, care ne explică modul în care împărăția lui Dumnezeu poate fi și prezentă, și dorită cu rugăciuni, de parcă n-ar fi prezentă. Există o avansare spre perfecțiune, spre desăvârșire. Pe calea desăvârșirii înaintăm numai dacă „tinzând spre lucrurile care sunt în fața noastră, uităm pe cele care sunt în urma noastră”¹⁴⁶⁹. Pe măsură ce avansăm neîncetat, împărăția lui Dumnezeu se instaurează desăvârșit în noi.

O paralelă la Sfântul Grigorie de Nyssa poate fi identificată în *Comentariu la Isaia* 1, 17, atribuită Sfântului Vasile cel Mare: „Pentru că așa cum cel care fiind desăvârșit tânjește spre lucrurile din fața sa, tot așa păcătosul se întoarce la lucrurile lăsate în urmă”¹⁴⁷⁰.

Sfântul Grigorie de Nazianz abordează perspectiva Sfântului Grigorie asupra infinității divine în *Oratio* XXXVIII, 7, 8. Dumnezeu este „ca o măreață mare a Ființei, nemărginită și fără granițe”, iar El este fără început și fără sfârșit. El este și incomprehensibil, și chiar acest fapt devine o ademenire: ca *obiect* al minunării, el devine un *obiect* al dorinței. Concluzia discursului prezintă viața lui Hristos ca meritând a fi urmată în forma sa de călătorie continuă¹⁴⁷¹.

Spre deosebire de aceste referințe accidentale, tema progresului perpetuu devine caracteristică pentru Sfântul Grigorie de Nyssa.

VII.2.2. Doctrina epectazei – una din contribuțiile majore ale Sfântului Grigorie la istoria gândirii

Căutarea nesfârșită a lui Dumnezeu constituie miezul misticii Sfântului Grigorie. În textul biblic a cărui trimitere am menționat-o, Sfântul Apostol Pavel spune că el se străduiește întotdeauna să ajungă la lucrurile aflate în fața sa. În interpretarea Sfântului Grigorie, acest verset indică faptul că dorința umană de a-L vedea pe Dumnezeu nu

¹⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 61.

¹⁴⁶⁹ Origen, *Despre rugăciune*, XXV, 2, în PSB, vol. 7, p. 253.

¹⁴⁷⁰ P. G. XXX, col. 144D.

¹⁴⁷¹ Everett Ferguson, „God’s infinity and man’s mutability ...”, p. 61.

încetează niciodată, datorită infinității lui Dumnezeu. Ființele umane pot surprinde sau vedea numai lucrurile limitate, nu ceea ce nu are limite.

Sfântul Grigorie de Nyssa descrie un nou mod de a fi cu Dumnezeu. Este o cale pe care mulți o pot înțelege și aprecia, dacă nu chiar experimenta, în profunzimea sa. Este cunoscută și sub denumirea de „progresul perpetuu”. Tinderea spre Dumnezeu dă naștere unei dorințe și mai mari. Bucuria participării la Dumnezeu este totală, dar și dorința perpetuă. Există un paradox în plăcerea profundă a sufletului care Îl experimentează pe Dumnezeu și năzuința eternă a sa pentru mai mult. Sfântul Grigorie nu admite nimic static în tabloul său. Sufletul nu este niciodată pe deplin dezvoltat; împlinirea sa vine din creșterea perpetuă. Întotdeauna vor exista mai multe de dorit decât ceea ce a câștigat deja.

Aceasta este tensiunea care sfidează staticul; este expansiune și strădanie spre ceea ce trebuie atins¹⁴⁷².

Învățătura despre ἐπέκτασις îl va face pe Sfântul Grigorie renumit între toți teologii mistici. Învățatul francez Jean Daniélou consideră acest proces al năzuinței sau ἐπέκτασις ca o caracteristică maximă a teologiei mistice a Sfântului nyssean. Daniélou a identificat doctrina epectazei (ἐπέκτασις) ca una dintre contribuțiile majore ale Sfântului Grigorie la istoria gândirii, împreună cu un accent diferit asupra dimensiunilor sociale ale iubirii și comuniunii sfinților¹⁴⁷³. Tema progresului spiritual este deci fundamentală pentru Sfântul Grigorie de Nyssa. Manlio Simonetti o descrie astfel: „înălțarea progresivă a omului de la momentul când se întoarce de la păcat până la momentul obținerii fericirii supreme”¹⁴⁷⁴. În timp ce numeroși teologi și Părinți greci au descris tinderea sufletului spre Dumnezeu, utilizând chiar și cuvântul *epectază*, pornind de la participiul folosit de Pavel în Filip. 3, 12-13, Grigorie este original prin aceea că a susținut că țelul suprem al omului este, în el însuși, un progres neîncetat¹⁴⁷⁵.

¹⁴⁷² Bruce D. Griffith, „Yearning: Gregory of Nyssa and the Vision of God ...”, p. 283-284.

¹⁴⁷³ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 259-314.

¹⁴⁷⁴ Manlio Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church*, Edinburgh, 1994, p. 65.

¹⁴⁷⁵ Clement of Alexandria, *Stromate*, VII, 2, P. G. VII, col. 1002B; Origen, *Hom. Num.*, XVII, 5, P. G. XII, col. 710; *De Oratone*, 25, P. G. XI, col. 498B; Sf. Vasile cel Mare, P. G. XXX, col. 144B; 389C-392.

De aici urmează una dintre numeroasele expuneri pe care le conține această lucrare în privința doctrinei după care „tot ceea ce se obține în căutarea lui Dumnezeu reprezintă doar începutul unei noi căutări; pe această linie, se citează exemplul lui Moise și al miresei”¹⁴⁷⁶.

Walther Völker, care subliniază îndatorarea Sfântului Grigorie față de tradiția alexandrină și tinde să-i minimizeze originalitatea, totuși spune că Sfântul Grigorie acordă acestei idei locul central, o repetă aproape nesfârșit, o exprimă în formule paradoxale, considerând-o a fi adevărata expresie a pietății autorului¹⁴⁷⁷.

Această teologie a progresului nesfârșit al unei creaturi limitate în infinitatea nelimitată a lui Dumnezeu, precum și tensiunea dinamică rezultată a „strădaniei” (ἐπέκτασις) depuse de creatură în experiența autentică, dar paradoxală, a cunoașterii perpetui a Incognoscibilului, este un aspect care a fost extensiv studiat în ultimele decenii și care este în mare măsură responsabilă pentru puternicul reviriment al popularității Sfântului Grigorie¹⁴⁷⁸.

VII.2.3. Epectaza este condiția însăși a sufletului

Cuvântul ἐπέκτασις este întrebuințat de Sfântul Grigorie de Nyssa și cu un sens *quasi tehnic*, referindu-se direct la textul Sfântului Pavel de la Filipeni 3, 12-14. Acest text al Sfântului Pavel mai fusese folosit înaintea Sfântului Grigorie pentru a desemna caracterul progresiv al vieții spirituale¹⁴⁷⁹, însă doar la Sfântul Grigorie apare ca fiind constitutiv acesteia.

¹⁴⁷⁶ C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa ...”, p. 366.

¹⁴⁷⁷ Gregor von Nyssa als Mystiker ..., p. 283 sq.

¹⁴⁷⁸ Jean Daniélou și Henri de Lubac s-au numărat printre primii și cei mai importanți comentatori; vezi J. A. McGuckin, *The strategic adaptation of Deification in the Cappadocians ...*, p. 106.

¹⁴⁷⁹ Sf. Irineu, *Adversus Haereses*, IV, 11, 2, SC, 100, ed. Adelin Rousseau, Éd. du Cerf, Paris, 1965, p. 501; Origène, *Homélies sur les Nombres* XVII, trad. A. Méhat, în SC, nr. 29, Ed. du Cerf, Paris, 1951, p. 349; *De oratione*, 25, P. G. XI, col. 498BC; Clement al Alexandriei, *Stromatele*, VII, 2, P. G. IX, col. 412-413; Sf. Vasile, P. G. XXX, col. 144D; XXXI, col. 389C- 392; vezi J. Daniélou, „Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse”, în *DSp*, ed. Charles Baumgartner, tome II, deuxième partie, Beauchesne, Paris, 1953, col. 1882.

Epectaza este concepută ca o atitudine permanentă a sufletului. „Realitatea inteligibilă (τὸ νοετόν) și imaterială fiind pură de orice circumscriere, scapă limitelor sau mărginirii, nefiind limitată de nimic ... Este realitatea necreată și creatoare a ființelor, care este mereu ceea ce este; și fiind totdeauna egală ei însăși, ea este superioară oricărei creșteri și oricărei diminuări și nu poate primi niciun bine în plus. Mai există, pe de altă parte, realitatea adusă la existență prin creație, care este mereu orientată către cauza primă (πρώτον αἰτίον) și este păstrată în bine prin participarea (μετουσία) la Cel ce o învăluie, așa încât, într-un fel ea este mereu creată (παντοτε κτίζεται), mărimdu-se prin creșterea ei în bine. Astfel nici în aceasta nu se contemplă vreo margine, nici creșterea ei în bine nu e circumscrisă vreunor limite; ci binele prezent, chiar dacă pare cel mai mare și cel mai perfect posibil, nu va fi niciodată decât principiul unui bine superior și mai mare. Astfel se verifică cuvântul Apostolului Pavel că prin întinderea (ἐπεκτάσεως) către ceea ce este înainte, lucrurile care păreau mai înainte perfecte cad în uitare. Într-adevăr, realitatea mereu mai mare și manifestându-se ca un bun superior atrage spre ea dispozițiile celor care participă la ea și le interzice să privească spre trecut, înlăturând amintirea bunurilor inferioare prin bucuria bunurilor mai remarcabile”¹⁴⁸⁰. Acest pasaj ne introduce până la fondul doctrinei participării și face din epectază esența însăși a raporturilor Creatorului cu creatura. Dumnezeu și omul fac parte din lumea inteligibilă. Sufletul este nelimitat. Diferența esențială este aceea că Dumnezeu este infinit în act, în timp ce sufletul este infinit în devenire. Divinitatea sa este de a se transforma în Dumnezeu. E de înțeles atunci de ce, din această perspectivă, progresul este constitutiv sufletului¹⁴⁸¹. El este un infinit în devenire, trebuie să ia forma unei creșteri, fără de care ar fi doar finit, ceea ce caracterizează lumea materială. Astfel harul menține sufletul ațintit spre un „dincolo”.

Ontologic, în om, e sădită o aspirație infinită, o urcare nelimitată către un bine totdeauna mai mare: „Niciodată sufletul nu va ajunge la desăvârșirea ultimă, căci niciodată el nu va întâlni o limită ... Totdeauna va fi transformat într-un lucru mai bun”¹⁴⁸². Ajungem la

¹⁴⁸⁰ *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 885D-888A.

¹⁴⁸¹ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 317.

¹⁴⁸² Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, II, P. G. XLV, col. 340D; a se vedea și Marius Telea, *op. cit.*, p. 68.

concluzia că epectaza este condiția însăși a sufletului. Nu este o etapă particulară a sufletului. La început putem considera această „tensiune” ca un fapt. Dar vom descoperi că ea constituie reîntoarcerea sufletului la adevărata sa natură. Esența sa este de a-L primi în fiecare moment pe Dumnezeu, de a fi continuu creat, cum zice Sfântul Grigorie. Și dacă este expresia naturii sale cele mai profunde, nu ne vom mira să vedem pe Sfântul Grigorie afirmând că este vorba de o atitudine permanentă care se regăsește de-a lungul întregii vieți spirituale și care persistă în viața veșnică¹⁴⁸³.

În capitolul al II-lea al cărții *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie elaborează tema progresului perpetuu în raport cu infinitatea divină¹⁴⁸⁴. O mențiune cheie este următoarea: „Nu putem acorda considerație ideii de graniță a naturii infinite. Nu este în natura a ceva nezagăzuit să fie cuprins. Dar fiecare dorință de bine care este atrasă spre această înălțare se extinde continuu, pe măsură ce călătorul progresează prin efortul său spre bine ... Astfel, nicio limită nu va întrerupe creșterea în înălțarea spre Dumnezeu, din moment ce nu poate fi identificată o limită a binelui”¹⁴⁸⁵.

Dorința sufletului nu este satisfăcută pe deplin când el se unește cu Dumnezeu și se bucură de această unire, căci curând, sufletul descoperă o realitate nouă și anume că însăși esența realității spirituale este aceea de a fi un progres perpetuu: „Este absolut cu neputință să atingem desăvârșirea, pentru că, după cum s-a stabilit, desăvârșirea nu e cuprinsă, între limite, iar virtutea nu are decât o limită: nesfârșitul”¹⁴⁸⁶.

VII.2.4. Ființa care ajunge să fie nu încetează să devină.

Existența noastră subzistă în mișcare infinită

Timpul, această formă a existenței fizice este ea însăși fondată pe o mișcare primordială, o mișcare metafizică să o numim, care este comună tuturor creaturilor; și anume, trecerea de la inexistență la

¹⁴⁸³ *Ibidem*, p. 317-318.

¹⁴⁸⁴ Everett Ferguson, „God's infinity and man's mutability ...”, p. 66.

¹⁴⁸⁵ *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 404CD.

¹⁴⁸⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 318C.

existență. „Deja, tranziția de la neființă la ființă este mișcare și schimbare”¹⁴⁸⁷. „Numai Natura necreată este incapabilă de mișcare. Restul este supus schimbării, pentru că, fără excepție, a început prin modificare, atras fiind de puterea divină din neființă la existență”¹⁴⁸⁸. Dar știm deja că acest „început” al ființei nu trebuie înțeles într-un mod temporal, timpul fiind o categorie a creatului. Ființa care ajunge să fie nu încetează să devină sau, mai bine spus, evoluează în totalitatea sa. Ideea de schimbare introdusă aici este prin urmare subiacentă tuturor ființelor: „Din moment ce posedă începutul (ἀρχή) ființei sale prin schimbare, este imposibil să nu fie într-un tot variabilă (τρέπτός)”¹⁴⁸⁹. Pentru creatura materială, această perseverență în schimbare este reprezentată chiar de timp. Pe de altă parte, pentru ființa spirituală, participarea este cauza ființării, nu numai în măsura în care îi este sursă, ci și în măsura în care îi este final. Din moment ce existența sa este, ca să spunem așa, un continuu efort de a se menține în viață, perfecțiunea sa constă dintr-un efort perpetuu spre Dumnezeu.

Acest efort este participarea spirituală în Dumnezeu. Creația se situează în domeniul frumosului doar printr-o participare în tot ceea ce este mai bun. Nu a început să existe într-un punct sau altul, ci în fiecare moment este percepută a fi în stadiile de început datorită creșterii sale perpetue spre ceea ce este cel mai mare bun¹⁴⁹⁰.

Aspirația omului este infinită, fiind o înălțare verticală nelimitată. În acest sens, Sfântul Grigorie susține că sufletul nu-și va atinge niciodată perfecțiunea proprie finală, pentru că nu va întâlni niciodată o limită, va fi întotdeauna transformat în ceva mai bun¹⁴⁹¹. Motivul pentru această devenire infinită este chiar infinitatea sursei, cu care caută creatura să fie reunită: „Din moment ce Primul Bine este infinit în natura sa, comuniunea cu el din partea celui a cărui sete este ostoită

¹⁴⁸⁷ Idem, *De hominis opificio*, P. G. XLIV, col. 184C; citat de Hans Urs von Balthasar, *Presence and Thought - An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, tr. Mark Sebanc, Ignatius Press, San Francisco, 1995, p. 37.

¹⁴⁸⁸ Idem, *Oratio catechetica magna*, P. G. XLV, col. 28D; *eodem loco*.

¹⁴⁸⁹ *Ibidem*, col. 57D; col. 40AB: „Începând să existe ca rezultat direct al schimbării, avansează continuu, prin schimbare”; citat de Hans Urs von Balthasar, *Presence and Thought ...*, p. 37.

¹⁴⁹⁰ Idem, *Contra Eunomium*, P. G. XLV, col. 797A.

¹⁴⁹¹ *Ibidem*, col. 340D.

de Bine va trebui să fie și ea infinită, capabilă de sporire eternă”¹⁴⁹². Aceasta exprimă mișcarea ascendentă a devenirii¹⁴⁹³, care este ideea și dorința înăscută de Dumnezeu din creatură¹⁴⁹⁴.

Teologul Hans Urs von Balthasar mai vorbește și de o formă de devenire, și anume una materială, a cărei infinitate imanentă – continuă Balthasar – nu ni s-a relevat încă în mod clar. Chiar, în sens contrar, am identificat un timp și o limită. Dar dacă este adevărat, într-o manieră generală și abstractă, că ființa materială este o mișcare între un început și un sfârșit, ambele transcendând-o, vom nota și că această limitare a fost concepută ca o caracteristică pur intrinsecă, aplicabilă fiecăreia dintre mișcărilor sale și fiecăruia dintre elementele sale. Are existență numai ca tranziție perpetuă între două extreme în care nu se regăsește.

Această viață materială și efemeră (φωδης) a trupurilor, care avansează printr-o mișcare perpetuă, posedă forța de a fi în virtutea faptului că nu încetează niciodată să se miște. Dar situația poate fi asemănată cu un râu. Un râu care își urmează cursul este capabil să arate că albia în care curge este întotdeauna plină, dar nu găsim niciodată aceeași apă în același loc, pentru că o parte a curentului se retrage dintr-un loc dat și, în același timp, o altă parte se apropie de acel loc dat. În mod similar, materia din această viață se schimbă în contextul unei anumite mișcări și a unui anumit flux, chiar dacă admite impresii contrarii într-o stare de tranziție perpetuă. Astfel, este imposibil ca această viață să-și oprească procesul de alterare, dar, în locul posibilității de a intra în repaus, posedă o mișcare neobosită prin schimbarea unor calități similare. Și dacă ar înceta vreodată să se miște, ar înceta, în același moment, să existe.

Astfel trebuie să se golească plinătatea și să se umple goliciunea. Somnul trebuie să urmeze veghii. Sfântul Capadocian e de părere că niciuna dintre acestea nu poate avea o durată infinită. Ci mai curând, fiecare stare trebuie să dea locul altei stări, pentru că prin astfel de substituții, natura se restaurează¹⁴⁹⁵.

¹⁴⁹² *Ibidem*; loc. cit., p. 38.

¹⁴⁹³ Erich Przywara, *Analogia entis*, Munich, 1932, p. 73 sq.; citat de Hans Urs von Balthasar, *Presence and Thought ...*, p. 38.

¹⁴⁹⁴ „Ideea că divinul se regăsește în mod natural în toți oamenii”. (Sf. Grigorie de Nyssa, *De Beatitudinibus*, P. G. XLV, col. 1249D).

¹⁴⁹⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, P. G. XLIV, col. 165AC.

„Măiestria divină a fost capabilă, prin repaus și mișcare, să confere devenire lucrurilor inexistente și continuitate ființelor”¹⁴⁹⁶. „Stabilitatea” este conferită pământului, iar „mișcarea” este conferită cerurilor, astfel încât creația se regăsește într-o deplasare între extreme (μεταξὺ τῶν ἐναντίων κτίσις). Din toate direcțiile, creația este *amenințată* de un exces (ὑπερβολή) de mișcare sau de repaus, dar, în esență, este și fructul acestor extreme („pentru că ceea ce apare în această lume nu este nimic altceva decât rezultatul mișcării și stabilității”). Disociindu-le, creația le unește (μὴνὺς ἅμα καὶ διαίρων) și, astfel, produce marea familie a tuturor ființelor¹⁴⁹⁷. Dar nici extremele nu sunt lipsite de contradicții. Cerurile, care par să fie mișcare pură, posedă, în același timp, imobilitatea naturii. Pământul, pe de altă parte, care este, în aparență, stabilitatea pură, suferă modificări de substanță. Înțelepciunea divină a avut două rațiuni profunde pentru această contradicție. Una dintre ele se referă la aceea că nicio parte a lumii nu trebuia să rămână în afara contactului cu celelalte, ci mai curând, „fiecare parte să fie atrasă de cealaltă” și toată creația să fie unită în perspectiva aceleiași aspirații armonioase (συμπνέοι πρὸς ἑαυτὴν ἢ κτίσις). Al doilea motiv, care urmează imediat din primul, este că nicio parte a universului să nu poată fi considerată a reprezenta Divinul, nici cerurile, pe baza imutabilității lor, nici pământul, pe baza stabilității sale¹⁴⁹⁸.

Politeismul a luat naștere când oamenii s-au minunat în fața lumii, nu în întregimea sa, ci în părțile sale¹⁴⁹⁹, în timp ce cuvintele Genezei „și a văzut Dumnezeu că sunt toate foarte bune” pot fi aplicate doar întregului¹⁵⁰⁰. Pentru că binele nu este niciodată unul dintre opuși, din moment ce ultimele sunt „bune” doar în relație reciprocă¹⁵⁰¹. Continuitatea întregului (συνεχές ἐστὶ τὸ πᾶν ἑαυτῷ)

¹⁴⁹⁶ *Ibidem*, col. 128C.

¹⁴⁹⁷ *Ibidem*, col. 128C-129B; Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 40.

¹⁴⁹⁸ *Ibidem*, col. 129C-132A; următoarele citări din P. G. ale acestui subcapitol sunt după Hans Urs von Balthasar (*Presence and Thought ...*, p. 41-46), însă sunt verificate direct de la sursă.

¹⁴⁹⁹ *Ibidem*, col. 682B.

¹⁵⁰⁰ *Idem*, *De mortuis*, III, P. G. XLVI, col. 500BC. Cf. *Idem*, *In hexaemeron* I, P. G. XLV, col. 92CD.

¹⁵⁰¹ *Idem*, *De mortuis*, col. 500CD.

este care conduce, într-un ritm constant, de la o extremă la alta (οὐκ ἔχειτινὰ λύσιν ἢ ἁρμονία) și care leagă indisolubil opușii unul de altul (οὐκ ἀπέσχισται τὸ πᾶν τῆς πρὸς ἑαυτὸν συναφείας)¹⁵⁰². Această lume plină de „vicisitudini, de transmutări de toate felurile”¹⁵⁰³ este cea care îl face pe Dumnezeu să pronunțe expresia λίαν καλόν (foarte bun). Pentru că perfecțiunea acestui univers este o perfecțiune simfonică, ce reclamă o diversitate de sunete și instrumente pentru a forma un ritm și o armonie care sunt, în același timp, multiple și unice¹⁵⁰⁴. În acest amestec imens (τοῦ παντὸς κρᾶσις), atingerea mutuală a elementelor (αὐτὴ ἑαυτῆς ἀπτομένη) produce acea stabilitate unică, ritm ordonat și invariabil, „un adevărat cântec de preamărire pentru slava inexprimabilă a lui Dumnezeu”¹⁵⁰⁵. În acest sistem de acord armonios, fiecare calitate subliniază, prin chiar opoziția sa, cealaltă calitate, „astfel încât în mișcare apare ceea ce este stabil și în repaus ceea ce este în perpetuă mișcare”. Încarnată în această tovărășie universală a sentimentului este ideea pură de muzică (ἡ πρώτη τε καὶ ἀρχέτυπος καὶ ἀληθὴς ἐστὶ μουσικὴ), pe care însăși Înțelepciunea lui Dumnezeu a creat-o¹⁵⁰⁶.

Omul este, prin constituția trupului său, un microcosmos. Proporțiile sale armonioase sunt o imagine a muzicii lumii. Și pentru că „tot ceea ce este în concordanță cu natura este drag naturii”, omul se recunoaște în muzică precum într-o oglindă (ἀναθεωρεῖ ἑαυτὴν ἢ φύσις)¹⁵⁰⁷. În melodia polifonică a devenirii, sufletul percepe un ecou al infinității divine la care aspiră, și riscă să se lase sedus de frumusețea aceasta. De această dată, vorbim de o seducție nu de către o parte a lumii care a fost înălțată în absolut, ci de către cântecul devenirii în întregimea sa.

¹⁵⁰² *In Ecclesiasten*, P. G. XLIV, col. 724D.

¹⁵⁰³ *In Christi Resurrectionem*, P. G. XLVI, col. 672D.

¹⁵⁰⁴ „Reglementarea ordonată a întregului univers este un tip de armonie muzicală care este acordată interior bogat și divers, conform unei anumite ordini și unui anumit ritm. Această armonie nu este niciodată separată de această ordine simfonică, chiar dacă sunt vizibile numeroase diferențe în părțile sale individuale”. (*In inscriptionses Psalmorum*, P. G. XLIV, col. 440C).

¹⁵⁰⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *In inscriptionses Psalmorum*, P. G. XLIV, col. 440D-441A.

¹⁵⁰⁶ *Ibidem*, col. 441B-C.

¹⁵⁰⁷ *Ibidem*, col. 444A.

Infinitul necreat, este „etern ceea ce este, întotdeauna egal cu el însuși, deasupra întregii creșteri și întregului declin, incapabil de a primi o nouă bunătate”¹⁵⁰⁸.

Trupurile, odată ce au primit primul impuls în jos, sunt conduse în jos prin ele însele, cu o viteză și mai mare, fără ajutor suplimentar, atât timp cât suprafața pe care se mișcă se înclină continuu și nu întâlnesc nicio rezistență la impulsul lor spre în jos. În mod similar, sufletul se mișcă în direcția contrară. Odată ce este eliberat din atașamentul său pământean, devine ușor și iute pentru mișcarea sa spre înălțimi, avântându-se de jos spre înălțimi. Dacă de deasupra nu vine nimic spre el să-i împiedice avântul spre înalt (pentru că Dumnezeu îi atrage pe acei care privesc spre El), sufletul se ridică tot mai sus și își va duce zborul încă mai sus — prin dorința sa de lucruri cerești forțându-se tot înainte spre ce urmează a veni (Filip. 3, 13), după cum spune dumnezeiescul Apostol.

VII.2.5. Epectaza este experiența unui început mereu nou al urcușului duhovnicesc

Dezvoltarea gregoriană a teologiei paveliene într-o caracteristică fundamentală a vieții spirituale este de obicei privită ca o contrapondere la perspectiva lui Origen, conform căreia căderea sufletului s-a datorat sațietății sau plictiselii în contemplarea lui Dumnezeu. Împotriva acestei opinii, Sfântul Grigorie își elaborează perspectiva conform căreia experiența lui Dumnezeu nu poate niciodată satisface pe deplin sufletul, ci determină amplificarea dorinței de Dumnezeu. Fondat pe ontologia dorinței, conceptul de epectază străbate întreaga lucrare *In Canticum canticorum*. Dar chiar mai caracteristic pentru Sfântul Grigorie este modul în care descrie implicațiile pentru conștiința religioasă a celui a cărui dorință de Dumnezeu a crescut, nefiind satisfăcută, prin această *experimentare* a lui Dumnezeu. După cum vom vedea, chiar dacă mireasa se bucură de plinătatea perfecțiunii spirituale, ea se simte mereu ca la începutul călătoriei sale în Dumnezeu. Acest paradox al începătorului servește convingerii Sfântului Grigorie că viața spirituală este mereu nouă. Această minte

¹⁵⁰⁸ *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 885D.

a diletantului îl caracterizează pe cel care este matur în viața spirituală¹⁵⁰⁹.

Într-adevăr, examinarea epectazei miresei ne relevă o idee demnă de menționat în spiritualitatea Sfântului Grigorie: oricât de matură și acomodată vieții spirituale ar fi mireasa, se simte întotdeauna ca o începătoare. Când Dumnezeu sărută sufletul, acesta din urmă se simte ca și când n-ar fi fost îmbrățișat vreodată¹⁵¹⁰. Autorul sfânt ridică o premisă importantă legată de natura experienței religioase: persoana adânc cufundată în taina inefabilă a lui Dumnezeu nu are sentimentul de realizare spirituală și, totuși, este inundată de un sens statornic al noutății și vastității interioare¹⁵¹¹. De fiecare dată când sufletul părăsește acoperămintele lui pământești pentru o nouă purificare, este cuprins de iubirea lui Dumnezeu, mai mult ca ultima dată¹⁵¹².

Una dintre problemele care se pun în opera *In Canticum canticorum* este în ce fel participarea (μετουσία) este izvorul unei sete întotdeauna mai intense, apoi creșterea dorinței paralelă celei a participării și caracterul reînnoirii constante. Sfântul Grigorie revine la *Cântarea Cântărilor*: „Vedem cum în urcarea (ἀνάβασις) unei scări (χλίμαξ), sufletul condus de Cuvânt, se ridică spre înălțimi prin treptele vieții spirituale. Mai întâi o rază de lumină pătrunsese până la el și îl stimulase să se apropie de lumină și să devină mai frumos transformându-se în porumbel al luminii. Dar îndată ce avu părtășie (μετασχούσα) la bunătăți, după ce le putu primi (ἐχώρησε), din nou Cuvântul îl atrage (ἐφέλχεται) la participarea (μετουσία) la Frumusețea supranaturală, ca și cum ar fi fost la început și n-ar fi avut nicio părtășie¹⁵¹³”.

Ar putea părea că dorința sufletului este împlinită, câtă vreme a aspirat să fie unit cu cel Preaiubit, iar de acum se bucură de această unire. Dar, așa cum am precizat, apare o realitate nouă, esențială

¹⁵⁰⁹ Martin Laird, „The Fountain of His lips: Desire and Divine Union in Gregory of Nyssa's *Homilies on the Song of Songs*”, în *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, vol. 7, nr. 1, 2007, p. 48.

¹⁵¹⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, I, 1, P. G. XLIV, col. 777C.

¹⁵¹¹ Martin Laird, „The Fountain of His lips ...”, p. 40.

¹⁵¹² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XII, 1, P. G. XLIV, col. 1029C.

¹⁵¹³ *Ibidem*, 5, col. 876 B.

pentru Sfântul Grigorie. Bucuria produsă de bunurile dumnezeiești nu face decât să crească această sete a sufletului. Este un fapt pe care sufletul îl constată, și care, a fost, se pare, pentru marele Părinte al Bisericii, o experiență. Sufletul descoperă că, în firescul vieții spirituale stă un continuu progres, și, paradoxal, față de ceea ce i se părea mai înainte, desăvârșirea (τελειότης) este un progres (προκοπή) continuu. Este expresia transcendenței *ousiei* divine, forma eminentă a teologiei negative¹⁵¹⁴.

Infinitul divin nu se epuizează niciodată. Fiecare experiență în unirea cu Dumnezeu descoperă sufletului supraabundența energiilor dumnezeiești și îndumnezeitoare, comunicându-i o nouă putere de urcare spre bine, încât sufletul se vede totdeauna la începutul urcușului său: „Pe măsura întinderii spre ceea ce îi apare înainte, îi crește și pofta și din pricina caracterului covârșitor al bunurilor, ce se află totdeauna deasupra, pare să înceapă pentru prima dată urcușul”¹⁵¹⁵. Epectaza „este experiența acestui început mereu nou al urcușului duhovnicesc. Esența sa este de a primi în fiecare clipă pe Dumnezeu și de a se depăși mereu, căci ea este sinteza unei interiorizări și a unui extaz neîncetat, pentru că Dumnezeu e de fiecare dată interior nouă în unire și de fiecare dată exterior, transcendent prin ființa Sa”¹⁵¹⁶. De aceea, sufletul intră în sine și iese din sine „nesfârșind niciodată să iasă și neîncetând să intre”¹⁵¹⁷. E o depășire continuă.

Creștinul este într-o devenire infinită, *într-un univers de har*. Fiecare început din progresul său devine un punct de plecare spre alte începuturi și mai înalte. Sufletul trăiește sentimentul unui veșnic început al devenirii sale: „Ci marginea a ceea ce s-a aflat devine, celor ce urcă, început spre aflarea celor mai înalte. Și nici cel ce urcă nu se oprește vreodată, primind începutul din început ... Căci niciodată pofta celui ce urcă nu se oprește la cele cunoscute, căci sufletul, urcând printr-o altă poftă mai mare spre alta superioară, într-o urcare neconținută, înaintează pururea ... spre Cel nehotărnicit”¹⁵¹⁸. Fiecare epectază duce la începutul unei alte stări de epectază, căci „totdeauna

¹⁵¹⁴ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 310.

¹⁵¹⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, V, P. G. XLIV, col. 876B.

¹⁵¹⁶ Doctorand Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 91.

¹⁵¹⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XII, col. 1025A.

¹⁵¹⁸ *Ibidem*, VIII, 941C.

binele prezent, oricât ar părea că e de mare și de desăvârșit, e început al unuia mai presus de el și mai mare”¹⁵¹⁹.

VII.2.6. Progresul perpetuu.

Personajele biblice care îl exemplifică

Nu numai că Sfântul Grigorie ne oferă comparații ale progresului perpetuu, dar ne indică și personajele biblice care îl exemplifică. Moise este un exemplu fundamental, pentru că tema lucrării *De vita Moysis* este progresul continuu în virtute. Reprezentativă pentru un număr de declarații aparținând acestei lucrări este următoarea afirmație: „Marele Moise, pentru că devenea mereu mai măreț, nu s-a oprit nici un moment din înălțarea sa, nici nu și-a stabilit o limită în cursa sa spre înălțimi”¹⁵²⁰. Apelul la Moise nu se limitează la lucrarea bazată pe viața acestuia. „Oricine este familiar cu aceste înălțări de care s-a bucurat Moise, indiferent cât de măreț ar fi devenit, nu s-a oprit niciodată în progresul său spre perfecțiune”¹⁵²¹, și aici¹⁵²² urmează un rezumat al cursului vieții sale. Mireasa *Cântărilor* este descrisă în aceiași termeni ai progresului ca și Moise. Așa cum sufletul care privește spre Dumnezeu experimentează constant o întindere veșnic nouă pentru el, „tot așa mireasa care aleargă mereu spre Mirele său nu va găsi odihnă în progresul său către desăvârșire”¹⁵²³. Urmează apoi o recapitulare a experiențelor sale, identice în formă cu rezumatele experienței lui Moise care punctează narațiunea *Vieții*.

Și patriarhul biblic Avraam servește ca exemplu de viață care călătorește spre cunoașterea lui Dumnezeu. Mintea sa, nestânjenită de niciun obiect al simțurilor, nu a fost împiedicată niciodată în călătoria sa în căutarea a ceea ce se găsește dincolo de ceea ce este cunoscut; pe toate celelalte lucruri pe care, pe parcursul raționamentului său, a fost capabil să le înțeleagă pe măsură ce avansa, le-a utilizat ca rezerve și instrumente pentru călătoria sa spre înainte, transformând fiecare

¹⁵¹⁹ *Ibidem*, VI, P. G. XLIV, col. 885D.

¹⁵²⁰ *Idem*, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 401B.

¹⁵²¹ *Idem*, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 1025B.

¹⁵²² Everett Ferguson, „God’s infinity and man’s mutability ...”, p. 63.

¹⁵²³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 1036A.

descoperire într-o piatră de temelie pentru alta, tinzând etern spre acele lucruri care se află înaintea sa¹⁵²⁴.

Mai mult, proorocul David este privit ca unul care cunoștea exaltarea progresului nesfârșit. „Marele David s-a bucurat în inima sa de acele înălțări glorioase pe măsură ce progresa de la putere la putere”¹⁵²⁵.

Sfântul Apostol Pavel este un alt reprezentant al avansării continue. El nu permite ca binecuvântările pe care le-a obținut să devină limita dorinței sale, ci continuă să meargă înainte, neîncetând niciodată să se înalțe. Astfel ne învață, ca în participarea noastră constantă la Dumnezeu, binecuvântările pe care le primim în fiecare moment sunt într-adevăr mărețe, dar calea care se află dincolo de atingerea noastră imediată este infinită¹⁵²⁶.

VII.2.7. Câteva considerații preliminare cu privire la cartea *De vita Moysis*

Tratatul *De vita Moysis* este, în mod tradițional, împărțit în două secțiuni inegale denumite, respectiv, „Istoria” și „Tâlcuirea duhovnicească (contemplativă) a vieții lui Moise”. Prima parte, mai scurtă, reprezintă pur și simplu o parafrază extinsă a istoriei lui Moise după cum apare ea în cartea biblică a Ieșirii. Porțiunea mai lungă este în esență o interpretare alegorică a pasajului deja expus. Sfântul Grigorie urmărește întâmplările lui Moise de la naștere la descoperirea finală derivată în mare măsură din vederea lui Dumnezeu în stânca Ieșirii (33, 23), descoperire care se referă la faptul că perfecțiunea constă din progresul nesfârșit, ca singură modalitate prin care omul finit se poate apropia de Dumnezeu infinit¹⁵²⁷.

Vorbind în special de *De vita Moysis*, trebuie să subliniem baza și contextul său biblic detaliat, precum și orientarea sa teologică, împreună cu scopul său soteriologic. Aici, Sfântul Părinte Grigorie nu se mulțumește să interpreteze și să discute pasaje relevante ale Scripturilor. Merge chiar mai departe fondându-și teoria pe viața ascetică

¹⁵²⁴ Idem, *Contra Eunomium*, XII, P. G. XLV, col. 940D-941A.

¹⁵²⁵ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 941A.

¹⁵²⁶ Everett Ferguson, „God's infinity and man's mutability ...”, p. 62-64.

¹⁵²⁷ Anthony Meredith S. J., *Gregory of Nyssa ...*, p. 100.

creștină, pe un substrat pur biblic. Îl prezintă pe Moise ca tipar al progresului spiritual continuu, ca prototipul unui proces gradat de curățire a sufletului, și ca imagine a lui Hristos Însuși. De fapt, întreaga viață a lui Moise este o indicație a vieții lui Hristos. Întinderea brațelor lui Moise prefigurau taina Crucii¹⁵²⁸. Sensul tabernacolului spiritual arătat lui Moise (Ieș. 25-27) este o anticipare a lui Hristos¹⁵²⁹.

Mântuitorul Hristos și mântuirea sunt preocupările centrale și de maximă importanță ale Sfântului Grigorie în lucrarea sa *De vita Moysis*. Moise însuși reprezintă imaginea prototipului, un τύπος al lui Iisus Hristos¹⁵³⁰.

Totuși, Sfântul Grigorie nu este un captiv al acestui simbolism. El este un pragmatic, un istoric, care, în spatele evenimentelor istoriei, poate citi prezentul și viitorul. El știe cum să citească „documentele vieții”, „documente inteligibile”¹⁵³¹, adică, surse istorice la care știe cum să răspundă și să stabilească relația interioară și afinitatea. De fapt, în a sa *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie a reușit să surprindă înțelesul inherent al istoriei biblice, să aducă istoria lui Moise în perspectiva corectă a mântuirii și s-o interpreteze în contextul experienței Noului Testament. Astfel, am putea spune că această experiență nu este, pur și simplu o experiență „existențială”, ci mai curând una soteriologică, o nouă dimensiune a caracterului suprem care se manifestă în Persoana lui Iisus Hristos. Cu alte cuvinte, principalul interes al Sfântului Grigorie rezidă în mântuirea omenirii prin Iisus Hristos, Domnul nostru¹⁵³². Evenimentele istorice nu sunt tipuri ale celorlalte evenimente istorice, ci ele sunt tipuri ale lucrurilor inteligibile.

În lucrarea sa *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie de Nyssa vede deci în toate faptele istorice ale lui Moise sensuri spirituale anagogice ce descriu urcușul duhovnicesc al oricărui om ce voiește să îl urmeze. Însuși Sfântul Grigorie accentuează în întreaga sa operă, curgerea evenimentelor – unul urmează celuilalt – conform stadiilor în viața ascetică.

¹⁵²⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, ed. de H. Musurillo, Leiden, 1964, p. 83.

¹⁵²⁹ George S. Bebis, „Gregory of Nyssa's «De vita Moysis» ...”, p. 369.

¹⁵³⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, ed. de H. Musurillo, Leiden, 1964, p. 108.

¹⁵³¹ Georges Florovsky, „The Predicament of Christian Historian”, în *Religion and Culture, Essays in honor of Paul Tillich*, ed. de Walter Leibrecht, New York, 1959, p.146.

¹⁵³² George S. Bebis, „Gregory of Nyssa's «De vita Moysis» ...”, p. 375, 377.

Gândindu-ne la viața aleasă a oamenilor îmbunătățiți și la treptele urcușului pe muntele cunoașterii lui Dumnezeu, putem preciza că cel dintâi care l-a urcat pe acesta este Moise. Acest urcuș duhovnicesc al celui ce dorește să ajungă la unirea cu Dumnezeu este în Hristos și cu ajutorul lui Hristos. După cum spunea Dodds, dacă alegoria „a oferit singura evadare posibilă din tirania literei”, atunci Sfântul Grigorie a *evadat* și s-a *răzbunat*. Mai relevăm și faptul că lucrarea omite numeroase episoade narate de Moise în Biblie¹⁵³³; se concentrează doar pe viața sa ca model de virtute¹⁵³⁴.

Trebuie să ne amintim în permanență că Sfântul Grigorie de Nyssa presupunea că acei care s-ar alinia la conceptul său alegoric posedau deja un grad înalt de instruire spirituală. Celor maturi spiritual, cărora le era adresată lucrarea *De vita Moysis*, atinseseră deja o uniune semnificativă în iubire cu Dumnezeu¹⁵³⁵.

Lucrarea de care ne ocupăm, așa cum am amintit deja, este alcătuită din două părți. După cum am notat mai sus, Sfântul Grigorie de Nyssa prezintă în această scriere acele evenimente din viața lui Moise, pe care le poate folosi ca interpretare a treptelor urcușului duhovnicesc. În centrul acestor evenimente sunt așezate două: descoperirea lui Dumnezeu în rugul aprins și urcușul lui Moise pe Muntele Sinai pentru a aduce Tablele Legii (unde a văzut cortul cel nefăcut de mână).

Marele arhipăstor nyssean oferă un motiv exemplar pentru scrierile sale: el scrie datorită iubirii sale părintești pentru destinatarul scrierii sale – tânărul Cezar care-i ceruse un model de viață desăvârșită – și pentru a-i oferi un model de obediență. Astfel, pentru noi, el este o paradigmă a urmăririi lui Hristos, Care S-a smerit și, în chenoza Sa, a acceptat până și moartea, moartea pe cruce (Filip. 2, 7-8)¹⁵³⁶.

¹⁵³³ De exemplu, istoria lui Ietro în Ieșire 18, evenimentele prezentate în Numeri 9, sau moartea lui Aaron (Num. 20, 22).

¹⁵³⁴ C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa”..., p. 372.

¹⁵³⁵ Bruce D. Griffith, „Yearning: Gregory of Nyssa and the Vision of God ...”, p. 282-283.

¹⁵³⁶ Destinatarul volumului *De vita Moysis* ar putea fi foarte bine un călugăr; a se vedea Jaeger, în vol. VIII al ediției sale, p. 148-50. În acest caz, accentul pe ascultare este deosebit de oportun; cf. C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses» ...”, p. 186.

Sfântul Grigorie își definește subiectul, după cum reclamă preceptele retorice și filosofice, în proximitatea începutului lucrării înseși¹⁵³⁷. Destinatarul, solicitând o schiță a vieții perfecte, Sfântul Grigorie răspunde că subiectul – bunătatea – este mai presus de propriile-i puteri; și că, prin ea însăși, este dincolo de definiție, ca și dincolo de împlinirea totală. Declarația preliminară de modestie și insuficiență este familiară scrierilor antice târzii¹⁵³⁸. De asemenea, o practică obișnuită este de a conferi greutate unei sarcini retorice prin a protesta vizavi de a sa dificultate. Și Sfântul Grigorie Taumaturgul își începe panegiricul pentru Origen astfel: „Tăcerea ar fi fost cea mai bună, pentru că nu sunt antrenat în retorică, iar subiectul însuși este prea mare pentru a fi tratat”. (1.1-13); iar primul paragraf din lucrarea *In Hexaemeron* a Sfântului Grigorie de Nyssa¹⁵³⁹, ilustrează aceeași convenție. Dar, aici, convenția are un sens anume. Sfântul Grigorie urmează să argumenteze detaliat că virtutea nu poate fi definită sau obținută în totalitate, având ca hotar nehotărnicirea. El utilizează temele introductive obișnuite cu o forță și pătrundere pe care nu le afișase niciodată până atunci (în *De vita Moysis*, scrisă în jurul anului 390, vorbește despre „bătrânețile albite”, despre „vârsta părului de argint” etc.)¹⁵⁴⁰. Apoi, începe argumentul. În esență, acesta se derulează astfel: la obiectele sensibile, perfecțiunea presupune o limită; dar în cazul bunătății, virtuții (ἀρετῆς), singura sa limită este că nu are nici o limită (ὅρον). Orice lucru bun este lipsit de limită (ὅρον) prin propria-i natură, dar este limitat (ὁρίζεται) de către opusul său: de

¹⁵³⁷ Platon, *Phaidros*, 237AB; Aristotel, *Retorica*, 1415^a22-5: „Exordiul, așadar, este începutul discursului, întocmai cel care în poezie este prolog, iar în cântatul la flaut – preludiu; căci toate acestea sunt începuturi, și anume, precum o deschidere de drum, de exemplu, pentru cel care se pornește. Prin urmare, preludiul unei piese de flaut este asemănător exordiului din discursurile epidictice; și într-adevăr, cântăreții la flaut, după ce au interpretat preludiul, au alipit la introducere acea bucată pe care știu să o cânte bine. Și în discursurile epidictice trebuie compus astfel, și anume ca vorbitorul, după ce a spus imediat ce dorește, să îi dea tonul și să îl alipească, așa cum fac toți oratorii”. (Traducere, studiu introductiv și index de Maria-Cristina Andrieș, Editura Iri, București, 2004, p. 345); vezi și C. W. Macleod, *op. cit.*, p. 186.

¹⁵³⁸ Cf. E. R. Curtius, *European literature and the Latin Middle Age*, Londra, 1953, p. 82-85.

¹⁵³⁹ P. G. XLIV, col. 61A-64 C.

¹⁵⁴⁰ C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa” ..., p. 186.

exemplu, viața este limitată de moarte. Și așa cum încetarea vieții este începutul morții, tot așa, a te opri din cursa bunătății înseamnă să începi să alergi în cursa răutății. Astfel că, bunătatea nu poate fi limitată sau definită. Mai departe: Dumnezeu este binele adevărat și original (ἀγαθόν). Acum, din moment ce singura limită a bunătății este răutatea și din moment ce Dumnezeu nu-l poate admite (ἀπαράδεκτον) pe opusul Său, Dumnezeu este *înțeles* a fi nelimitat (ἀόριστος ... καὶ ἀπεράτῳτος καταλαμβάνεται)¹⁵⁴¹. Dar, oricine caută bunătatea, participă în Dumnezeu, Care este bunătatea perfectă. Astfel, din moment ce este de dorit să participăm la bine (τὸ καλόν) și din moment ce este și nelimitat, dorința participantului nu poate fi niciodată potolită¹⁵⁴². Divinul poate fi *atins* prin darul revelației primit de la Dumnezeu, dar întotdeauna înnoit și, totuși, niciodată epuizat.

Lucrarea *De vita Moysis* este deosebit de instructivă, pentru că ne permite să-l vedem pe Sfântul Grigorie aplicându-și introspecțiile teologice, generate de controversa anomeană, la viața spirituală. „Descoperirea unei revelări progresive în Ieșire pare a-i aparține. Cu certitudine, lipsește din omiliile lui Origen asupra aceleiași lucrări”¹⁵⁴³.

VII.2.8. Reflecții pe marginea prefetei cărții *De vita Moysis*

Învățătura spirituală a Sfântului Grigorie de Nyssa a atras din ce în ce mai multă atenție în ultimii ani; nu același lucru se poate spune despre studiul scrierilor care îi dau formă. Dacă există un loc în care Sfântul Grigorie să ne ofere esența acestei învățături, acesta îl reprezintă prefața la *De vita Moysis*; această prefață reprezintă și ceva în genul unui *tour de force*. Încercăm să examinăm pe scurt argumentația și expresia acestei învățături, „încercând să evidențiem caracterul și coerența sa și să contextualizăm gândirea Sfântului Grigorie în tradiția căreia îi aparține”¹⁵⁴⁴.

¹⁵⁴¹ Un oximoron izbitor, din moment ce ἀόριστος este în mod normal sinonim cu ἀκατάληπτος. Poate și acesta este un ecou al Filip. 3, 13 (διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω).

¹⁵⁴² C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa”..., p. 186-187.

¹⁵⁴³ Anthony Meredith S. J., *Gregory of Nyssa ...*, p. 135.

¹⁵⁴⁴ C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses»”, în *JTS*, n. s. 33, 1982, p. 183. În acest subcapitol am citat mai ales acest studiu al lui Martin Laird care mi s-a părut reprezentativ pentru prefața cărții *De vita Moysis*.

Sfântul Grigorie compară viața în virtute cu o cursă pe un stadion. Imaginea apare și în Filipeni 3, 13-14. „Fraților, eu încă nu socotesc să o fi cucerit, dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea, și tinzând către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus”¹⁵⁴⁵; și acel pasaj reprezintă fundația după Scripturi a doctrinei *epektasis*-ului.

Așa cum procedează și el, ca și alți scriitori, Sfântul Grigorie compune acest pasaj surprinzător în mare măsură pornind de la elemente din scrierile sale anterioare. Fraza de deschidere este similară deschiderii din *De deitate*¹⁵⁴⁶.

Contrastul dintre spectatorul inactiv, dar binevoitor, și conducătorul de car de luptă sau atletul apare din nou în *De deitate adversus Euagrim*¹⁵⁴⁷, unde, din nou, Sfântul Grigorie se compară cu modestie cu spectatorul, și în *Refutatio confessionis Eunomii*¹⁵⁴⁸, unde atacă sintagma pe care Eunomie a aplicat-o Duhului, (τοῖς ἀγωνιζομένοις ὑποφωνεῖ). În sfârșit, în *In Canticum canticorum*¹⁵⁴⁹, Sfântul Grigorie a comparat sufletul în plin progres cu un cal de curse, făcându-se încă o dată ecoul fragmentelor din Filip. 3, 13-14 și utilizând fraze care apar în formă aproape identică în *De vita Moysis*¹⁵⁵⁰.

Descrierea spectatorilor prezenți la curse reprezintă o temă dragă oratorilor greci de mai târziu. Lucrarea *Encomium on Basil* a Sfântului Grigorie de Nazianz¹⁵⁵¹ este un exemplu: aici le utilizează ca și termen de comparație pentru „solistomania” tineretului atenian.

¹⁵⁴⁵ Se poate ca Sfântul Grigorie să se fi gândit și la II Tim. 4, 7: „Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvârșit, credința am păzit”.

¹⁵⁴⁶ οἷόν τι πάσχουσιν οἱ τῶν ἱππικῶν ἀγῶνων φιλοθεάμονες ~ οἷόν τι πάσχουσι πρὸς τοὺς πολυανθεῖς τῶν λειμώνων οἱ τῶν τοιούτων φιλοθεάμονες (P. G. XLVI, col. 554D).

¹⁵⁴⁷ *De Deitate Adversus Euagrium* (vulgo, *In Suam Ordinationem Oratio*), ed. Ernestus Gebhardt, vol. IX, 331.18-21; citat de C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses» ...”, p. 184.

¹⁵⁴⁸ Ed. de Werner Jaeger, vol. II, 227-230 și C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses» ...”, p. 184.

¹⁵⁴⁹ 119.14-17, GNO, VI. *De vita Moysis* pare să succedă, din punct de vedere cronologic, lucrării *In Canticum canticorum*; a se vedea J. B. Cahill, „The Date and Setting of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs”, în *JTS*, 32, 1981, p. 452, n. 1. Deci, urmează că aceasta este ultima lucrare exegetică a Sfântului Grigorie.

¹⁵⁵⁰ GNO, 2.2-4.

¹⁵⁵¹ Cap. 15, P. G. XXXVI, col. 543D-546A.

Parte din frazele sau temele sale sunt apropiate Sfântului Grigorie de Nyssa.

La rândul său, Sfântul Grigorie Teologul sau de Nazianz se întoarce la atacul lui Hrisostom asupra unora pentru dragostea lor de curse. Aceste descrieri sunt, fără îndoială, suficient de vitalizate; dar fac referire și la un model clasic, descrierea, de către Tucidide, a spectatorilor în bătălia finală din Marele Port al Siracuzei, descriere în care se insistă nu numai asupra plânsurilor lor, ci și asupra mișcărilor pasionale și simpatetice ale trupurilor lor, care urmează sorții schimbători ai bătăliei¹⁵⁵².

Când Sfântul Grigorie se referă la faptul că plânsurile spectatorilor nu-i ajută pe combatanți să câștige, ci doar arată bunăvoința spectatorilor față de aceștia, și această scenă se sprijină pe un model clasic. În *Phaidon* (60E-61A), Socrate ne povestește cum a crezut că visul care i-a ordonat să se apuce de muzică nu face decât să-l încurajeze să continue cu ceea ce făcea deja, „ca oamenii care încurajează pe alergători” (ὥσπερ οἱ θεοῦσι διακελευόμενοι)¹⁵⁵³. Iar noțiunea pe care această analogie o întrupează reprezintă o caracteristică tipică a consilierii: vorbitorul sau scriitorul sugerează că vorbele sale sunt superflue, pentru că auditoriul sau destinatarul fac deja ceea ce ar trebui să facă. Această manevră tactică poate fi regăsită încă de la Homer: în *Iliada*¹⁵⁵⁴, Nestor începe o predică lungă către fiul său, Antilochus, asupra tacticilor de cursă spunând că „nu trebuie să-l instruiască” pe această temă; sau Hefaistos o admonestează pe Hera, „deși știe și ea prea bine”. Nu este surprinzător să descoperim același procedeu la Isocrate și la Sfântul Pavel (Rom. 15, 14; Gal. 5, 10), autori care adeseori sunt și povățuitori¹⁵⁵⁵. Mai mult, Sfântul Grigorie oferă un motiv exemplar pentru scrierile sale: el scrie datorită iubirii sale părintești pentru destinatarul scrierii sale și pentru a-i oferi un model de ascultare. Astfel, la scară minoră, ne furnizează o urmare a lui

¹⁵⁵² Acest pasaj a fost mult admirat și imitat în antichitatea de mai târziu: a se vedea C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses» ...”, p. 184-185.

¹⁵⁵³ C. W. Macleod susține că *De anima et resurrectione* a Sfântului Grigorie arată cât de familiar era acesta cu opera *Phaidon* a lui Platon.

¹⁵⁵⁴ 23.3069; citat de C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses» ...”, p. 184-185.

¹⁵⁵⁵ C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses»”, p. 185.

Hristos, Care „S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce”. (Filip. 2, 8)¹⁵⁵⁶. Același ideal este redeclarat emfatic la sfârșitul lucrării: sfârșitul vieții virtuose trebuie denumit, precum Moise, „slujitorul lui Dumnezeu”¹⁵⁵⁷. Din nou, prefața ne pregătește pentru ceea ce urmează. De asemenea, folosește în mod util convențiile genului său, pentru că lucrările antice adeseori încep prin a spune că reprezintă răspunsul la o cerere sau „poruncă” din partea destinatarului lor.

Dumnezeiescul Grigorie începe cu un neobișnuit paradox după care noi trebuie să imităm nașterea lui Moise, pentru că „ne naștem” prin alegere morală¹⁵⁵⁸; într-un alt loc, din nou paradoxal, Sfântul Părinte consideră că împietrirea inimii Faraonului¹⁵⁵⁹ este un act de voință, însă nu al lui Dumnezeu, iar plăgile reprezintă ordaliile pe care păcătosul le atrage asupra sa. Astfel, Sfântul Grigorie poate deduce din Filip. 3, 13 că Sfântul Pavel nu numai că nu și-ar întoarce capul în timpul „cursei”, dar nu s-ar putea nici opri; iar cursa nu reprezintă atât urmărirea unei chemări divine, cât practica virtuții. Doctrina Sfântului Grigorie se deosebește frapant de *pregătirea* sa stoică. Pentru stoici, cel puțin în ceea ce privește progresul (προκοπή), el este doar un preliminar la obținerea virtuții, o stare neschimbătoare; pentru Sfântul Grigorie, virtutea nu este nici superioară, nici inferioară progresului¹⁵⁶⁰.

VII.2.9. Diverse interpretări ale teologilor occidentali cu privire la conceptul de ἐπέκτασις.

Una dintre constantele gândirii Sfântului Grigorie este tensiunea dorinței neîncetate după cunoașterea necuprinsului dumnezeiesc, incapacitatea de a putea ajunge la capătul cunoașterii acestui necuprins, totodată omul cunoscându-și propriile limite. Suflul, atras

¹⁵⁵⁶ Destinatarul volumului *De vita Moysis* ar putea fi foarte bine un călugăr; a se vedea Jaeger, în vol. VIII al ediției sale, p. 148-50, și critica oportună a lui Musurillo, p. 1. În acest caz, accentul pe obediență este deosebit de oportun.

¹⁵⁵⁷ GNO, VII, 141.6-15.

¹⁵⁵⁸ Cf. *In Ecclesiasten*, GNO, 379.14-381.18.

¹⁵⁵⁹ GNO, 54.7-59.25.

¹⁵⁶⁰ C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses» ...”, p. 188.

fiind de Dumnezeu, este într-o continuă și fără oprire mișcare ascendentă pe scara virtuților către treptele superioare ale plenitudinii harului, până la îndumnezeire. Acest urcuș (ἀνάβασις) este elanul către Dumnezeu ce presupune eliberarea de patimi și o creștere spirituală spre „măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Efes. 4, 13).

Următoarea listă de referințe conține conceptul de *epectază*. Nu a stat în intenția noastră ca această listă să fie exhaustivă, ci doar un mijloc pentru a demonstra modul în care Sfântul Grigorie de Nyssa utilizează acest termen, care se traduce prin *a (se) întinde spre înainte, spre cele de sus*, în sensul de a atinge un țel.

Sfântul Grigorie nu vorbește niciodată de experiențele religioase ca fiind ale sale. Însă, nu ne putem aștepta, în cazul lui, să regăsim vreo experiență care să nu fie colorată de trăirea sa. Această viziune spre viitor a vieții creștine se situează în nucleul teologiei Sfântului Grigorie asupra progresului spiritual, în aceea că reprezintă o mișcare de perpetuă ascensiune spre Dumnezeu, Care este imuabil. Cu adevărat, implicațiile acestei faimoase teorii asupra progresului etern, *epectaza*, sunt impresionante: conform Sfântului Grigorie, nu există o viziune finală binecuvântată a lui Dumnezeu. În timp ce sufletul ia contact direct cu Dumnezeu și este transformat după asemănarea Lui, sufletului nu i se acordă niciodată cunoașterea comprehensivă totală a lui Dumnezeu. Pentru el, sufletul nu ajunge niciodată la uniunea cu Dumnezeu; nu există extaz final. Dumnezeu rămâne etern dincolo de suflet, atrăgând sufletul dincolo de propria-i sferă în adâncimi și mai adânci¹⁵⁶¹. Convingerea Sfântului Grigorie al Nyssei este că drumul celui care are în suflet dorința de a urca spre cunoașterea lui Dumnezeu nu are hotar¹⁵⁶². Tinzând să-L cunoască, omul nu va reuși aceasta pe deplin, pentru că Dumnezeu e nemărginit. Însă, omul fiind creat după chipul lui Dumnezeu, în care Creatorul a sădit încă de la creație năzuința spre cele de sus, el va tinde fără încetare să-L cunoască pe Dumnezeu și să se unească cu El încă din viața aceasta,

¹⁵⁶¹ Jean Daniélou, *Introduction in Commentary on The Canticle of Canticles*, Scribner, New York, 1961, p. 59.

¹⁵⁶² Numeroase sunt locurile din opera sa, care susțin această idee. Iată numai câteva dintre acestea: P. G. XLVI, col. 12-160, P. G. XLV, col. 365, P. G. XLIV, col. 873-876, P. G. XLIV, col. 281; Dr. Constantin Băjău, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie al Nispei ...*, p. 217.

continuând și în veșnicie. Deci, dorul omului spre unirea cu Dumnezeu este fără de margini. În legătură cu aceasta, cardinalul Jean Daniélou scrie: „... pentru Grigorie, Dumnezeu și omul fac parte, în aceeași măsură, din lumea inteligibilă. Însă, spiritul este prin sine nelimitat. În această privință, Dumnezeu și omul sunt din același ordin. Dar diferența esențială constă în aceea că Dumnezeu este infinit în act, pe când sufletul este infinit în devenire”¹⁵⁶³.

Trei dintre lucrările Sfântului Grigorie sunt fundamentale pentru această temă a progresului spiritual, și anume vechea *In inscriptiones Psalmorum*, care a fost scrisă în jurul anului 379¹⁵⁶⁴, și două lucrări ulterioare, *In Canticum canticorum* și *De vita Moysis*. Ele prezintă abordări diferite în principal pentru că răspund la probleme diferite. Lucrarea *In inscriptiones Psalmorum* situează tema progresului spiritual în contextul întrebărilor referitoare la Psaltire și la modul în care poate fi atins acest scop. El începe prin a spune că întreaga Psaltire, inclusiv titlurile, are capacitatea de a ne conduce spre virtute. Astfel, scopul virtuții este, după Sfântul Grigorie de Nyssa, o viață binecuvântată: „Pentru că tot ceea ce necesită strădanie se referă la un țel. Așa cum arta medicului se referă la sănătate, iar scopul agriculturii este de a nutri viața, tot așa obținerea virtuții va duce la binecuvântarea celui care trăiește după virtute”¹⁵⁶⁵. Ca urmare, fericirea umană este definită ca fiind asemănarea cu Dumnezeu. Rolul istoriei, care își va găsi un loc mult mai important în lucrările ulterioare ale Sfântului Grigorie, este aici minimalizat. Vom descoperi poate o influență platoniciană mai puternică¹⁵⁶⁶. Sfântul Grigorie menționează că „... învățătorul nostru (Sfântul Duh) nu se preocupă de aceste probleme (istorice). De aceea, toate celelalte par neînsemnate pentru acest ghid și învățător al sufletelor noastre, cu excepția

¹⁵⁶³ *Platonisme ...*, p. 317.

¹⁵⁶⁴ Jean Daniélou susține că a fost scrisă înainte de 379, posibil în timpul exilului Sfântului Grigorie; R. E. Heine o plasează după această dată, susținând că poartă urme ale evenimentelor ce au urmat, moartea fratelui său, Sfântul Vasile, controversa cu Eunomie, moartea sorii sale, Macrina, și intensificarea controversei cu Origen; a se vedea R. E. Heine, *Introduction' to Gregory of Nyssa's Treatise ...*, p. 10-11.

¹⁵⁶⁵ *In inscriptiones Psalmorum*, GNO, I.5.

¹⁵⁶⁶ Heine argumentează că putem găsi la Sfântul Grigorie, explicit sau implicit, fragmente ale regulilor filosofiei platoniciene enunțate de Iamblicus; cf. Ivana Noble, *The Apophatic Way in Gregory of Nyssa ...*, p. 331.

zelului de a salva pe cei care rătăcesc în vanitatea vieții și de a-i atrage spre viața adevărată”¹⁵⁶⁷.

Secvența Psalmilor este soteriologică, după Sfântul Grigorie. Ea ne ajută să progresăm spre bine prin fiecare din evenimentele descrise în psalmi. Progresul în viața spirituală implică ceea ce Sfântul Grigorie prezintă pe scurt în exegeza sa asupra primelor trei versuri ale Psalmului 1:

„Fericit bărbatul care n-a umblat în sfatul necredincioșilor și în calea păcătoșilor nu a stat și nici pe scaunul hulitorilor n-a șezut;

Ci în legea Domnului e voia lui și la legea Lui va cugeta ziua și noaptea.

Și va fi ca un pom răsădit lângă izvoarele apelor, care rodul său va da la vremea sa și frunza lui nu va cădea și toate câte va face vor spori”.

Sfântul Grigorie propune următoarea interpretare: „Acum, pe de o parte, proclamă separarea de rău ca fiind binecuvântată, din moment ce aceasta este începutul întoarcerii spre ce este mai bine. Dar după aceasta, reclamă meditația la lucrurile care sunt sublime și mai binecuvântate, pentru că această meditație produce cu adevărat capacitatea pentru ce este mai bine. În sfârșit, definește ca binecuvântată asemănarea cu Dumnezeu care este dobândită de cei care se desăvârșesc prin urmarea acestor stadii, și pe baza menționării binecuvântărilor anterior primite”¹⁵⁶⁸.

Cel de-al doilea tratat exegetic care se ocupă de Noul Testament reprezintă o serie de opt omilii asupra *Fericirilor*. Acestea sunt comparate cu o scară pe care Cuvântul Divin ne conduce gradat spre înălțimile perfecțiunii¹⁵⁶⁹.

Aflat în proximitatea dumnezeirii, sufletul ajunge cea mai paradoxală situație posibilă: este în fața unui izvor din care, pe măsură ce bea, devine tot mai însetat. În *In Canticum canticorum*, Sfântul Grigorie definise deja această stare de însațietate referitor la iubirea erotică. Sfântul Grigorie decriptează sensul profund al acestei însetări interrogându-se retoric cum anume participarea este sursa unei însetări

¹⁵⁶⁷ *In inscriptiones Psalmorum*, GNO, II.131-132.

¹⁵⁶⁸ *Ibidem*, I.8; citat și de Ivana Noble, *The Apophatic Way in Gregory of Nyssa ...*, p. 331-332.

¹⁵⁶⁹ Johannes Quasten, *Patrology ...*, vol. III, p. 268.

mereu mai mari: „Epectaza este concepută ca o atitudine permanentă a sufletului. Realitatea inteligibilă (το νοητόν) și imaterială, fiind curățată de orice circumscriere scapă oricărei limitări nefiind epuizată de nimic. Însă ea însăși, la rândul-i este divizată: pe de o parte este realitatea increată și creatoare a ființelor, care este totdeauna identică sieși, și, totdeauna fiind egală cu sine, este dincolo de orice creștere sau diminuare, iar pe de altă parte este realitatea adusă la existență, de creația orientată întotdeauna spre cauza primă și care este prezervată în bine numai prin participare la ceea ce o împrejmuiește, într-atâta încât, într-un anume sens, ea este continuu creată (πάντοτε κτίζεται) sporind numai prin creșterea sa în bine, iar această creștere în bine nu poate fi circumscrisă niciunui termen; chiar binele actual, putând părea cel mai mare posibil, este depășit ca nefiind decât un început al unui bine cu mult mai mare decât sine la acest moment. Ca urmare, realitatea mereu mai mare manifestându-se ca un bine și mai mare, atrage către sine dispozițiile celor care participă la ea interzicându-le să privească în urmă, uitând amintirea binelui inferior pentru bucuria binelui superior ce va să vie”¹⁵⁷⁰.

Nicio etapă nu e definitivă. „Departa de a-și îngădui vreodată cea mai mică autoflatăre în desăvârșirea dobândită, asceții repetă oricui că nu sunt decât niște începători, căci desăvârșirea este fără sfârșit. Scara spre Dumnezeu trebuie urcată mereu. Chiar și piscul vieții mistice se realizează printr-un progres infinit”¹⁵⁷¹. Sfântul Apostol Pavel proclamă necesitatea creșterii duhovnicești: „Ci ținând adevărul, în iubire, să creștem întru toate pentru El, Care este capul – Hristos”. (Efes. 4, 15). „Până când Hristos va lua chip în voi”. (Gal. 4, 19); cuvântul folosit aici, μόρφοσις (a da formă, în sensul plastic și biologic al termenului), dă bine seamă de devenirea și etapele unui har în desăvârșire perpetuă. Odată cu progresul, se schimbă și atitudinea omului față de Dumnezeu: de la treapta de rob, trece la treapta de fiu (cf. Gal. 4, 7). Opinia comună a învățătorilor duhovnicești este aceea a unui progress continuu, de la cele mici la cele mari. Creștinul este în drum spre Dumnezeu. Această cale este îndelung descrisă de Origen în cea de-a 27-a omilie la Numeri. Cele 42 de opriri în deșert

¹⁵⁷⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 885D-888A.

¹⁵⁷¹ Tomáš Špídlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin ...*, p. 110.

ale evreilor corespund celor 42 de generații enumerate de evanghelistul Matei¹⁵⁷² și înseamnă o pătrundere mai adâncă în tainele divine¹⁵⁷³.

Cuvintele Sfântului Apostol Pavel referitoare la întinderea spre ce îi stă dinainte se asociază la uitarea realizărilor din trecut (Filip. 3, 13). Binele care este superior celui deja atins reține atenția celor care participă la el, nepermițându-le să se întoarcă spre trecut; bucurându-se de ce este mai bun, amintirea lor despre lucrurile inferioare este stearsă. Când Sfântul Pavel prezintă corintenilor viziunea sa măreață, își pune sub semnul întrebării natura umană, adică, dacă se află în trup. El consideră că nu și-a atins țelul, dar se întinde (tinde) după ce se află în fața lui, uitând ce a trecut pe lângă el (Filip. 3, 13-14). După ce aude misterele de nedescris ale paradisului, Sfântul Apostol Pavel încă va continua să urce și nu încetează nicicând să acceadă. Nu a permis niciodată binelui deja împlinit să-i limiteze dorința, căci sufletul care îl caută pe Dumnezeu și care înțelege că dorința pentru iubire nestricăcioasă aduce întotdeauna o nouă dorință pentru transcendent, și nu este niciodată astâmpărată de sațietate. Orice este măreț și minunat pare inferior în comparație cu ceea ce îi urmează, din moment ce ceea ce descoperă mirele¹⁵⁷⁴ este mai minunat decât descoperirile ei de dinainte. Orice început deschide un drum spre un alt început. Fiecare treaptă atinsă permite urcușul la o altă treaptă. Iar fiecare treaptă e un nou început, pentru că niciuna nu mulțumește pe deplin sufletul și nici nu e ultima. Astfel, Pavel a murit în fiecare zi (I Cor. 15, 13) pentru că, în toate momentele, el s-a împărtășit de o nouă viață, fiind mort pentru trecut și uitând lucrurile anterioare.

Noțiunea unui progres spiritual perpetuu sau a unei strădanii (ἐπέκτασις) spre Dumnezeu Cel infinit, fiind cea mai înaltă chemare a ființelor umane – un laitmotiv clasic în antropologia teologică a marelui Sfânt Capadocian – a fost investigată intens în studiile teologice dedicate doctrinei capadociene. Astfel, în secolul trecut a luat naștere o diversitate de interpretări, fiecare pretinzând a fi descoperit scopul sau rațiunea fundamentală a temei ἐπέκτασις-ului. În teologia mo-

¹⁵⁷² Origen, *In Numeros*, 27, 3, P. G. XII, col. 783C.

¹⁵⁷³ Idem, *Commentarii in Epistulam ad Romanos*, 5, 8, P. G. XIV, col. 1042A.

¹⁵⁷⁴ Referire la opera *In Canticum canticorum* a Sfântului Grigorie de Nyssa.

dernă au apărut trei interpretări proeminente ale conceptului de ἐπέκτασις¹⁵⁷⁵. Diversitatea acestor interpretări ale temei ἐπέκτασις,

¹⁵⁷⁵ Turul de forță al lui Jean Daniélou asupra spiritualității Sfântului Grigorie, (*Platonisme et Théologie Mystique...*), care a influențat profund o întreagă generație de studii franceze asupra episcopului nyssean, localizează tema progresului etern în principal în cadrul doctrinei spirituale și a viziunii sale asupra înălțării mistice în trei trepte a sufletului (purificarea – lumina, contemplația – norul și uniunea – întunericul). Reconstrucția sa este limitată, în cea mai mare parte, la scrierile spiritual-ascetice ale Sfântului Grigorie, în special la *De vita Moysis* și comentariul la *In Canticum canticorum*. Pentru cardinalul Daniélou, ἐπέκτασις reprezintă procesul perfecțiunii în general, dar, prin excelență, semnifică al treilea stadiu al dezvoltării spirituale la Sfântul Grigorie, *întunericul* (a se vedea *L'épictase*, 1884) unde tinderea neobosită a sufletului după Dumnezeu se află în tensiune perpetuă cu frumusețea și misterul inepuizabil al lui Dumnezeu. Conform *Platonisme et théologie mystique* (p. 291), *întunericul*, extazul, epectaza sunt trei expresii ale aceleiași experiențe mistice. Consecința este o continuă conversie la Bine, un proces continuu de uniune mistică cu Dumnezeu, fiecare progres spiritual fiind numai un nou început în misterul fără de sfârșit. Daniélou descoperă aici reconstituirea doctrinei pauline a noii creații, aplicând modelul mai cuprinzător al istoricului mântuirii la viața interioară a sufletului individual (a se vedea Introducerea lui Jean Daniélou la antologia lui Herbert Musurillo: *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings ...*, p. 64-69). Concepția cardinalului Daniélou despre epectază reiese clar și din articolul: *L'épictase*, în *DSp*, II, 1, Beauchesne, Paris, 1953.

Într-o importantă analiză a nuanțelor filosofico-tehnice și teologice ale gândirii Sfântului Grigorie, în *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (Göttingen, 1966), Ekkehard Mühlenberg a tras la răspundere teza lui Daniélou, argumentând că, în analiza asupra conceptului de progres continuu, acest autor introducea o idee anacronică (medieval vestică) a uniunii mistice în gândirea Sfântului Grigorie. Potrivit lui Mühlenberg, Sfântul Grigorie ar fi vrut să depășească elenismul teologic păgân considerând infinitatea divină la nivel creștin. Tema nu-i este străină lui Platon, el punând-o în evidență mai ales în *Parmenide*, *Sofistul* și *Filebos*. Aristotel e de părere că infinitul nu poate fi gândit în totalitatea sa; infinit = „în afara căruia există întotdeauna ceva”. (*Fizica*, III, 6). *Apeiron*-ul platonician poate fi găsit și la Filon ori Plotin. Noțiunea de infinitate divină este decisivă în modurile de abordare și în termenul de uniune mistică. Întărirea sufletului în dorința sa și cunoașterea Divinității sunt nelimitate. Concentrându-și atenția în principal asupra lucrării *Contra Eunomium* ca și cheie pentru înțelegerea scrierilor spirituale mai târzii ale episcopului de Nyssa, studiul lui Mühlenberg încearcă să fondeze mai direct noțiunea de progres perpetuu pe teologia filosofică a Sfântului Grigorie și pe critica sa asupra categoriilor clasice ale infinității divine, după cum au imers pe parcursul disputelor sale cu eunomienii. În consecință, infinitatea divină (ἀπειρία), ca atribut fundamental al lui Dumnezeu care le surclasează pe toate celelalte, are un corolar logic în infinitatea înălțării umane spre Dumnezeu: transcendența absolută a lui Dumnezeu nu este obiectul disperării, și, odată recunoscută rațional, nu frustrează dorința (ἐρως) înnăscută și

nesfârșită a sufletului pentru Dumnezeu. În lucrarea citată mai sus, Mühlenberg mai notează că, contrar lui Platon, Sfântul Grigorie a separat ἔρως și γνῶσις. Tinderea erotică a sufletului după Dumnezeu nu este diminuată sau descurajată de înțelegerea distanțării lui Dumnezeu, pentru că infinitatea Sa, literal vorbind, este dincolo de cunoaștere (p. 161). În schimb, distanța diastemică dintre Dumnezeu infinit și creaturile finite nu este doar un punct de oprire pentru cunoașterea umană asupra lui Dumnezeu, ci și un teren de acțiune deschis, al mișcării și realizării eterne de sine. Argumentul lui Mühlenberg a fost criticat în diverse moduri pentru că ar suprasimplifica relația ideilor Sfântului Grigorie asupra infinității divine cu tradiția filosofică păgână (cf. A. H. Armstrong, retrospectivă la Mühlenberg, „Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa”, în *JTS*, 22, 1971, p. 237-240), pentru că ar insista prea mult pe prezentarea transcendenței divine în *Contra Eunomium* (cf. Charles Kannengiesser, „L’infinité divine chez Grégoire de Nysse”, în *RSR*, 55, 1967, p. 55-65), și pentru subestimarea apofatismului absolut al Sfântului Grigorie (cf. Robert Brightman, „Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa”, în *GOTR*, 18, 1973, p. 97-114). Dar schițarea, de către Mühlenberg, a problemelor filosofice din teologia Sfântului Grigorie asupra transcendenței rămâne valoroasă pentru investigarea și subzidirea intelectuală a conceptului de ἐπέκτασις.

Susținătorii unei a treia abordări a temei epectazei i-au evidențiat rădăcinile în principal în critica filosofică în elaborarea Sfântului Grigorie de Nyssa asupra lui Origen. Această teză a fost sugerată preliminar în studiile lui Endre von Ivánka: *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes-Verlag, 1964, p. 182-185; *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen geistesleben*, Herder, Viena, 1952, p. 49-53. Von Ivánka a fost primul care a atras atenția în mod serios asupra posibilității ca acest concept al *progresului perpetuu* la Sfântul Grigorie să fi fost orientat împotriva noțiunii origeniste a sațietății (χόρος). Apoi, această teză a fost prelucrată oarecum mai detaliat de către Ronald Heine, în monografia sa din 1975, *Perfection in the Virtuous life: A study in the Relation between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's „De Vita Moysis”* (cf. *Patristic Monograph Series*, nr. 2, Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation, 1975). Și Heine își manifestă dezacordul față de impunerea de către Daniélou a misticismului *vestic* în motivul *epektasis*-ului (cf. *Patristic Monograph Series*, 1-4) Sfântului Grigorie și, ținând cont de studiile lui Mühlenberg și ale altora care au descoperit curente filosofice mai profunde ale scrierilor ascetice ale Sfântului Grigorie, argumentează, printr-o analiză textuală atentă la *De vita Moysis*, că impulsul temei rezidă în polemica Sfântului Grigorie împotriva origenismului. Într-un cuvânt, conceptul *progresului perpetuu* are ca scop combaterea afirmației origeniste după care căderea primordială a sufletelor s-a bazat pe o sațietate (χόρος) de Binele divin și pe implicația necesară a mutabilității umane și a limitării perfecțiunii divine care ar permite, în principiu, să ia naștere o astfel de sațietate. Faptul că înlăturarea ideii de χόρος a origeniștilor a avut un rol în evoluția noțiunii de ἐπέκτασις la Sfântul Grigorie este recunoscut de Daniélou când acesta aderă la observațiile lui von Ivánka, dar nu joacă un rol crucial în interpretarea sa (cf. *Platonisme et Théologie Mystique*, 292; și introducerea sa la *From Glory to Glory*, 70). Nici Mühlenberg (*Die Unendlichkeit*, 161,

dintre care niciuna nu ar trebui considerată deosebit de exhaustivă sau exclusivă, poate fi suficientă pentru a trăda aplicarea extensivă a temei în teologia Sfântului Grigorie de Nyssa.

VII.2.10. Nașterea epectazei și respingerea erorii origeniste

Tocmai în contextul unei atente considerări a limitelor neoplatonismului în aplicarea sa la creștinism, subliniază Sfântul Grigorie prăpastia imensă dintre Dumnezeu necreat și sufletul creat, atât de mare, încât sufletul nu are nicio identificare sau punct de contact cu Divinitatea Trinitară. Nu se mai poate susține în mod legitim că Dumnezeu este amestecat în substanța creată, inclusiv în suflete, o doctrină foarte veche a neoplatonismului. A spune că avem cunoștința (totală) de Dumnezeu înseamnă să ne asumăm riscul de a aduce în colaps distincția dintre Dumnezeu și sufletul uman creat, distincție pe care Sfântul Grigorie vrea s-o mențină fermă. Conform tradiției epistemologice grecești, contemplarea sau cunoașterea implică o identificare ontologică a cunoscătorului și a lucrului cunoscut. Sfântul Grigorie se îndepărtează de o viziune optimistă în cunoașterea lui Dumnezeu de către suflet, preferând în schimb o teologie a dorinței perpetue¹⁵⁷⁶.

Implicat în disputele doctrinare împotriva celor care Îl reduceau pe Dumnezeu la o Ființă limitată, care putea fi cuprinsă de intelectul uman, Sfântul Grigorie descrie sufletul creștin ca angajat într-o căutare neîncetată a Dumnezeului inepuizabil.

173, n. 4) nu neagă faptul că problema sațietății este discutabilă în cadrul ideii gregoriene de înălțare nesfârșită spre Dumnezeu infinit, dar este critică pentru abordarea lui von Ivánka asupra înțelegerii necorespunzătoare a concepției filosofice de infinitate divină, care vine în ajutorul răspunsului Sfântului Grigorie asupra acestei probleme. Se consideră că reconstrucția lui Heine are calitatea că descrie noțiunea de ἐπέκτασις a Sfântului Grigorie într-un context creștin distinct fără a-i izola antropologia spirituală de fundațiile istorice și filosofice mai largi; pentru informații mai detaliate a se vedea Paul M. Blowers, „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of perpetual progress”, în *VC*, 46, 1992, p. 151-153 & Jean Bosse, *Vasile* (c. 330-379), trad. de Beatrice Stanciu, în *ECD*, vol. I: Șamanism, greci, evrei, gnoză, creștinism primitiv, coord. Madeleine Davy, Editura Amarcord, Timișoara, 1997, p. 313.

¹⁵⁷⁶ Kathryn Rombs, „Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis: Some Logical Implications”, în *SP*, vol. 37, Peeters, Leuven, 2001, p. 289.

Doctrina spirituală a epectazei Sfântului Grigorie de Nyssa ia naștere și formă din apărarea doctrinei ortodoxe niceene. Teologii niceeni, în special Sfântul Atanasie, au recunoscut eroarea tezei origeniste, rezultat al influenței neoplatonice, anume că Logosul sau Cuvântul este dispus ierarhic deasupra sufletelor, dar mai jos (sub) Tatăl, fiind reflexia Lui perfectă, dar nefiind una în substanță cu El. Orice tentativă de a vorbi despre Fiul într-o manieră subordonată comportă riscul localizării Fiului de partea creației, chiar acest aspect fiind ceea ce au susținut arienii¹⁵⁷⁷. Andrew Louth este de părere că învățătura despre ἐπέκτασις a Sfântului Grigorie se ivește din profundul său simț al prăpastiei de netrecut dintre suflet și Dumnezeu, implicate de o înțelegere radicală a creației din nimic¹⁵⁷⁸.

Un al doilea impuls pe care îl primește Sfântul Grigorie în direcția propunerii unei teologii spirituale apofatice vine de la lupta împotriva celor care au susținut că Dumnezeu este cognoscibil pentru că este finit. Origen a subscris la ecuația clasică a grecilor referitoare la nelimitarea imperfectă, susținându-se astfel că, măcar într-un anume sens, Dumnezeu este limitat¹⁵⁷⁹: „Pentru că trebuie să recunoaștem că puterea lui Dumnezeu este finită și nu trebuie, sub pretextul de a-L preamări, să-I pierdem din vedere limitările. Pentru că dacă puterea divină ar fi infinită, cu necesitate nu s-ar putea înțelege nici ea însăși, din moment ce infinitul este, prin natura sa, incomprehensibil”¹⁵⁸⁰.

Eunomie îl urmează pe Origen în această privință și conchide că Dumnezeu, Care este finit, poate fi cunoscut în esență¹⁵⁸¹.

Origen a fost condamnat pentru că a susținut că sufletele, îndestulate în dorința lor prin viziunea lor asupra esenței divine finite, își schimbă centrul curiozității și cad din fericire. Al doilea Sinod de la Constantinopol anatemizează această descriere din *De Principiis* II.8.3 unde se menționează că, creaturile raționale au fost cuprinse de plictiseala iubirii și contemplației divine și s-au schimbat în rău, fiecare proporțional cu înclinația sa în această direcție; și au luat trupuri¹⁵⁸².

¹⁵⁷⁷ Kathryn Rombs, „Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis ...”, p. 289.

¹⁵⁷⁸ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 135.

¹⁵⁷⁹ Aici se constată limpede una din erorile scriitorului bisericesc Origen.

¹⁵⁸⁰ *On First Principles*, II.9.1.

¹⁵⁸¹ Kathryn Rombs, *op. cit.*, p. 289-290.

¹⁵⁸² *Ibidem*, p. 290.

Sfântul Grigorie se opune posibilității cum că sufletul ar putea să se plictisească de viziunea fericită și declară că sufletul *nu se poate satura*, nici chiar în viața viitoare. Și de ce nu? Pentru că Dumnezeu este infinit: sufletul nu finalizează niciodată cunoașterea lui Dumnezeu. În acest context, pasajele privind dorința crescândă și insașiabilitatea sufletului pentru Dumnezeu au o melodie mai optimistă¹⁵⁸³.

O corecție discretă, deși extensivă, a ideilor lui Origen constă în înlocuirea conceptului origenian de perfecțiune ca *στάσις* cu dinamica noțiune gregoriană de perfecțiune ca progres continuu (*προκόπη*) în viața divină¹⁵⁸⁴.

Susținerea Sfântului Grigorie că sufletul va crește neîncetat în dorință și neodihnă este binevenită în special în fața noțiunii eretice a căderii sufletului.

În contextul disputelor doctrinare în care era angajat Sfântul Grigorie – acest *Stâlp al Ortodoxiei* –, putem vedea cât de pozitivă este teologia sa. Prin accentul pe care îl pune pe infinitatea lui Dumnezeu, el protejează doctrina creștină în fața anomeanismului și teoriei origeniste a sufletului căzut. În asociere cu insistența asupra distincției logice dintre creat și necreat, punct crucial al teologiei niceene, Sfântul Grigorie deduce în mod natural concluzia că sufletul finit nu poate epuiza niciodată adâncimile lui Dumnezeu, ci continuă să se înalțe etern spre Dumnezeu, găsind perfecțiunea în chiar dorința de înălțare.

Dar, în apărarea doctrinei ortodoxe, Sfântul Grigorie ridică o pretenție neobișnuită: sufletul tinde după un Dumnezeu pe care nu-l va cunoaște niciodată pe deplin. Această iubire neîmplinită își găsește expresia în *Cântarea Cântărilor*, în care Sfântul Grigorie vede o alegorie a vieții eterne cu Dumnezeu. Sufletul, ieșind la cuvântul Iubitului, îl caută, dar nu-l găsește. Îl strigă, deși el nu poate fi atins, prins. În acest sens, mireasa este, într-un anume sens, rănită și bătută (învinsă), din cauza frustrării a ceea ce dorește, acum crezând că dorința ei arzătoare pentru Celălalt nu poate fi împlinită sau satisfăcută¹⁵⁸⁵. Sfântul Grigorie continuă prin a spune că sufletul este ușurat să afle că

¹⁵⁸³ *Ibidem*, p. 290-291.

¹⁵⁸⁴ J. A. McGuckin, *The strategic adaptation of Deification in the Cappadocians ...*, p. 106.

¹⁵⁸⁵ *From Glory to Glory*, cu o Introducere a lui Jean Daniélou, Scribner, New York, 1961, p. 62.

„adevărata satisfacere a dorinței sale constă în a-și continua neostoit căutarea și a nu-și opri nicicând înălțarea...”, dar agonia are ultimul cuvânt: „Apoi, ea este sfâșiata (în înțeles figurat – n. tr.) de o și mai arzătoare năzuință”. Este important să ne reținem de la a interpreta orice negativitate reală a acestei doctrine. Daniélou citează pasajul de mai sus, finalizat cu năzuința arzătoare a sufletului, și îl citează ca dovadă că sufletul este „satisfăcut în fiecare moment”¹⁵⁸⁶.

Deși a fost acuzat a fi fost influențat de Origen și că ar fi lăsat idealismul să-i domine gândirea, o analiză a doctrinei sale asupra θέωσις-ului arată că soteriologia sa rezultă în mod direct din chiar punctele asupra cărora se opune lui Origen și neoplatonismului¹⁵⁸⁷.

VII.3. Întotdeauna deasupra, întotdeauna mai mare decât mine însumi

Prin participarea la Transcendent, sufletul uman crește continuu, neîncetându-și niciodată înălțarea. Cuvântul din *In Canticum canticorum* conduce sufletul sus spre înălțimi prin ascensiunile perfecțiunii, spunând „Ridică-te, vino”¹⁵⁸⁸. Sufletul se ridică cu fiecare chemare a Domnului, deși el aleargă de multă vreme¹⁵⁸⁹. În *De vita Moysis*, Moise funcționează ca paradigmă a sufletului care se înalță spre Dumnezeu, în timp ce în *In Canticum canticorum*, Mirele este exemplul. Ca și în *De vita Moysis*, Filip. 3, 13, indicând înălțarea fără sfârșit, este un text important¹⁵⁹⁰.

Prin această participare la Transcendent de care am vorbit, sufletul rămâne continuu de neclintit în bine; într-un anume sens, mireasa este perpetuu creată, schimbându-se mereu în mai bine în creșterea sa spre perfecțiune. Nici nu este limitată, nici nu poate fi circumscrisă în creșterea sa spre bine; totuși, starea sa actuală de bunătate, chiar dacă deosebit de mare și de perfectă, reprezintă numai începutul unei stări mai transcendente, mai bune. Cuvintele

¹⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 62; Kathryn Rombs, *op. cit.*, p. 291.

¹⁵⁸⁷ Nancy J. Hudson, *Becoming God. The Doctrine of Theosis ...*, p. 25.

¹⁵⁸⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, 157-159; 2:13.

¹⁵⁸⁹ *In Canticum canticorum*, V, 1, P. G. XLIV, col. 876C.

¹⁵⁹⁰ *Ibidem*, 39.13-20, 119.16, 174.14-16, 245.15-17, 326.19, 352.8-10, 366.15.

Apostolului Pavel se verifică astfel: a te întinde (ἐπέκτασεως) spre ceea ce îți stă dinainte se asociază la uitarea realizărilor din trecut (Filip. 3, 13). Binele care este superior celui deja atins reține atenția celor care participă la el, nepermițându-le să se întoarcă spre trecut; bucurându-se de ceea ce este mai meritoriu, amintirea lor despre lucrurile inferioare este ștearsă¹⁵⁹¹.

Între dorința fără sațietate și posesiunea fără dorință, spiritul creat realizează sinteza paradoxală a unei dorințe care poate crește numai în bucurie, pentru că infinitatea *obiectului* iubit sporește și reîntinerește (ἀνανεάζουσα) în el pentru veșnicie (εἰς τὸ αἰδιον)¹⁵⁹² un dinamism care tinde (τόνος) spre un sfârșit care nu poate fi atins¹⁵⁹³. Prin credința lucrătoare prin iubire, omul descoperă sensul calității pozitive a necuprinderii, ceea ce produce în adâncul sufletului său, cuprins de dragostea contemplației, o aprindere plină de iubire, total alta decât dorința producătoare de reprezentări. „Niciodată vederea celui duhovnicesc, zice Sfântul Grigorie, nu se oprește la vederea obiectului pe care privirea minții și-a conturat-o în suflet, ci ochii sufletului privesc acum ca și cum n-ar fi început să vadă și ignoră total ceea ce simțurile au înțeles. Vederea nu poate să depășească interiorul culorii, ea rămâne mărginită la activitatea ei, la suprafața lucrurilor care i se prezintă. Pentru aceasta se spune că ochiul nu poate să se sature niciodată de ceea ce vede și nici urechea nu se va umple de ceea ce aude”¹⁵⁹⁴. Astfel, ideile sau, mai bine zis, convingerile mistice ale Sfântului Grigorie de Nyssa sunt toate construite pe ideea depășirii perpetue a sinelui: „întotdeauna deasupra, întotdeauna mai mare decât mine însumi”. *De vita Moysis, In Canticum canticorum* și predicile asupra Ferișirilor sunt toate înălțări spirituale fără un posibil sfârșit (prin acest aspect, diferă în mod esențial de ascensiunile Sfintei Tereza)¹⁵⁹⁵. Din moment ce obiectul este infinit, călătoria spre el este și ea infinită. De aici încolo, toate calculele limitate dispar. Odată ce

¹⁵⁹¹ *Ibidem*, 174.15.

¹⁵⁹² *Idem*, *Contra Eunomium*, 8, P. G. XLV, col. 792D.

¹⁵⁹³ *Idem*, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 401AB.

¹⁵⁹⁴ *Idem*, *In Ecclesiasten*, I, P. G. XLIV, col. 632CD.

¹⁵⁹⁵ Hans Urs von Balthasar, *Becoming and the Immanent Infinite of Gregory of Nyssa, în Presence and Thought ...*, p. 46-47.

sufletul a ajuns la un nou vârf, este ca și cum nu ar fi făcut încă nici primul pas¹⁵⁹⁶; este departe de a fi ajuns la sfârșit, precum sunt cei care nu au făcut încă nici primii pași șovăielnici. „Prin această depășire, ființa umană devine pururea mai mare și mai înaltă ca sine însăși, crescând neconținut”¹⁵⁹⁷. Omul nu se oprește niciodată la starea în care se află; prin aceasta, el se creează totdeauna prin sporirea în bine, creșterea lui în bine fiind nehotărnicită de vreo limită: „Căci totdeauna binele prezent, oricât ar părea că e de mare și de desăvârșit, e început al unuia de deasupra și mai mare”¹⁵⁹⁸.

Un paradox fundamental înconjoară noțiunea gregoriană despre epectază, participarea ființei create la infinitatea divină. Acesta este motivul pentru care, în omilia a IV-a, mireasa este, simultan, și la odihnă în brațele Preaiubitului, și înălțată ca o săgeată. Sau în omilia a V-a, acesta este motivul pentru care mireasa este denumită „porumbiță”, datorită înălțimilor îndumnezeirii pe care le-a atins, fiind, în același timp, invitată să devină din nou porumbiță prin transformarea sa în ceva mai bun¹⁵⁹⁹. Epectaza dorinței este ca bazinul unei fântâni, umplută continuu și revărsându-se continuu. Umplerea și revărsarea sunt simultane; a primi și a da reprezintă două aspecte ale aceluiași act.

Altfel spus, epectaza este creșterea în bine, prin har. Vorbind despre cei care aveau în adâncul lor dorul dumnezeiesc, Sfântul Părinte menționează că ei „nu se săturau niciodată în poftirea lor, ci din tot ce le venea de la Dumnezeu spre a se bucura de Cel dorit făceau materie ce hrănea o și mai puternică poftire”¹⁶⁰⁰. Natura umană se referă, în esența ei, la un „deasupra” și de aceea „fiecare pas ce-l face în înălțimi duce totdeauna către unul de deasupra”¹⁶⁰¹. Este vorba de scara pe care se urcă continuu, această idee furnizându-i Sfântului Ioan Scărarul titlul cunoscutei sale opere¹⁶⁰². E o devenire

¹⁵⁹⁶ *In Canticum canticorum*, 6, P. G. XLIV, col. 892B: „Află că este departe de a fi ajuns la sfârșit, precum cei care nu au făcut încă nici primii pași șovăielnici”.

¹⁵⁹⁷ *Ibidem*, 8, P. G. XLIV, col. 941B.

¹⁵⁹⁸ *Ibidem*, 6, P. G. XLIV, col. 885D.

¹⁵⁹⁹ Martin Laird, „The Fountain of His lips ...”, p. 49.

¹⁶⁰⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, I, P. G. XLIV, col. 777C.

¹⁶⁰¹ *Idem*, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 401B.

¹⁶⁰² Doctorand Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 95.

continuă pe treptele epectazelor. „Crescând în energiile divine, sufletul trece din slava în care era într-o slavă mai înaltă”¹⁶⁰³.

VII.4. Sufletul ce se unește cu Dumnezeu nu se mai satură de ceea ce gustă. Un nou sens al morții

Dorința și iubirea cresc pentru că infinitatea celui iubit crește în el (în suflet). În măsura în care Dumnezeu se comunică, și dorința sufletului crește, căci „pururea Izvorul bunătăților atrage spre Sine pe cei ce însetează, precum zice Izvorul în Evanghelie: «De însetează cineva, să vină la Mine să bea» (In. 7, 37). Căci în aceasta nu a dat un hotar nici setei, nici pornirii spre El, nici plăcerii de a bea, ci cu întinderea poruncii în veci, unește și îndemnul de a înseta, și de a bea și de a avea pornirea spre El. Iar celor ce au apucat să guste și au aflat că bun e Domnul, gustarea li se face ca un îndemn spre împărtășire de și mai mult. De aceea, niciodată nu lipsește celui ce urcă îndemnul ce i se face, care îl atrage neconținut spre ceea ce e mai mare”¹⁶⁰⁴. Deci, porunca și îndemnul Domnului: «să vină la Mine și să bea» nu e dată doar pentru viața aceasta, ci și pentru veșnicie, căci setea nu se va potoli vreodată; în cel ce bea, sau în cel ce gustă, se trezește dorința de a bea și de a gusta mai mult. Și izvorul e nesecat și mereu dă ceva nou din el¹⁶⁰⁵. Bucuria din unire, departe de a produce o saturare, este un punct de plecare spre o dorință și mai mare, și mai arzătoare, căci „sufletul care vede pe Dumnezeu și primește în sine dorul cel bun după frumusețea nestricăcioasă are neconținut o poftă nouă spre ceea ce e deasupra, neslăbindu-și niciodată dorul prin saturare. De aceea nu încetează de a se întinde spre cele dinainte și de a ieși din aceea în ce este și de a pătrunde mai înăuntru, unde încă nu a fost. Și ceea ce i se arată lui mereu mai minunat și mai mare, socotește mai prejos de ceea ce urmează, pentru faptul că ceea ce se află în chip neconținut este neîndoielnic mai frumos decât ceea ce a atins înainte. E ceea ce se întâmplă și Sfântului Pavel, care murea în fiecare zi (I Cor. 15, 11),

¹⁶⁰³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VI, P. G. XLIV, col. 948A.

¹⁶⁰⁴ Idem, *In Canticum canticorum*, VIII, P. G. XLIV, col. 941D-944A; PSB 29, p. 223-224.

¹⁶⁰⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, notă explicativă nr. 165, în PSB, vol. 29, p. 224.

fiindcă mereu trecea la o viață nouă, făcându-se neconținut mort față de ceea ce a trecut și dând uitării cele străbătute înainte”¹⁶⁰⁶. Sufletul niciodată nu se satură de înaintarea în bine, ci doar de săvârșirea răului, de care chiar îi pare rău, pe când pentru împlinirea binelui și a virtuții nu regretă niciodată. Aici este iarăși vizată teoria platonico-origenistă despre săturarea sufletelor de bine în preajma lui Dumnezeu și despre coborârea de acolo pentru a ieși din plictiseala acelei săturări, ceea ce le pricinuieste o nouă încorporare. În viziunea Părintelui Capadocian, binele este nesfârșit, pentru că el constă în comuniunea iubitoare dintre persoane și în primul rând între persoana noastră și Persoana dumnezeiască de nesfârșită bunătate și nesfârșit nouă în formele de manifestare ale bunătății Ei dăruitoare. În textul de mai sus, Sfântul Grigorie vorbește și despre un nou sens al morții, în înțelesul că nu trebuie omorât numai omul vechi odată pentru totdeauna, ci cel ce urcă în Hristos moare mereu față de starea la care a ajuns, uitând de ea, pentru a trece mereu la o stare nouă¹⁶⁰⁷.

Când omul se apropie de Dumnezeu nu găsește niciodată o săturare a dorului său, căci unirea cu Dumnezeu intensifică dorul: „Sufletul ce se unește cu Dumnezeu nu se mai satură de ceea ce gustă. Cu cât se umple mai mult de gustare, cu atât se aprinde mai mult de doruri”¹⁶⁰⁸. Părintele profesor Dumitru Stăniloae, comentând acest text, dezvoltă tocmai ceea ce am precizat mai sus: „Aici sfântul Grigorie de Nyssa se dovedește cugetând contrar lui Origen, care socotea că sufletele vor ajunge în viața viitoare la o săturare de gustarea dulceții lui Dumnezeu și de aceea vor tinde spre alte coborâri în trup, urmate de noi dorințe de a se despărți de el, pentru a se întoarce din nou în Dumnezeu. Aici se resping toate teoriile reîncarnărilor. Dumnezeu e infinit în dulceața Lui, și sufletul are dorința de a înainta la nesfârșit în gustarea acestei dulceți nemonotone a iubirii Lui, pentru că el însuși este capabil de o iubire sporită la nesfârșit. Numai un suflet mărginit în capacitatea lui de cunoaștere și de iubire ajunge la o săturare de aceasta și dorește să coboare la reluarea unui

¹⁶⁰⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, omilia a XII-a, în PSB, vol. 29, p. 284.

¹⁶⁰⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, notele explicative nr. 257 și 258, în PSB, vol. 29, p. 284.

¹⁶⁰⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, I, P. G. XLIV, 777D.

nou urcuș spre Dumnezeu, după ce i s-a făcut din nou dor de El. Numai un dumnezeu care devine monoton, deci mărginit în ceea ce ne poate oferi ca dragoste de om, poate plictisi pe cineva de relația iubitoare cu el. Putința sufletului de a se împărtăși de Dumnezeu, dar de a și înainta în această împărtășire are la bază și învățătura despre deosebirea între ființa și energiile lui Dumnezeu. În energiile trăite ale lui Dumnezeu e dată și simțirea infinității ființei din care ele pornesc, dar și putința înaintării neîncetate și nesfârșite în împărtășirea cu ele”¹⁶⁰⁹.

VII.5. Metafora scării, a „muntelui cel duhovnicesc”, a zborului și a aripilor și „homo bulla” folosite în descrierea urcușului spiritual

Înălțarea spirituală este ca urcarea pe o scară. Datorită naturii infinite a lui Dumnezeu, pe măsură ce Moise urcă, se găsește cu o treaptă mai sus decât cea pe care a urcat-o. După toate experiențele prezenței lui Dumnezeu în Egipt și în deșert, Moise încă este însetat de ceea ce îl umple constant la maximum, și se roagă să obțină de parcă nu s-ar fi împărtășit niciodată din aceea, Îl imploră pe Dumnezeu să-i apară, nu după capacitatea lui de a se împărtăși, ci după adevărata ființă a lui Dumnezeu¹⁶¹⁰. „Cei ce urcă pe o scară oarecare, spre cele mai înalte, când pășesc pe prima treaptă, prin ea sunt ridicați spre cea așezată deasupra și iarăși, a doua duce pe cel ce urcă la a treia și aceasta, la cea următoare și aceasta, la cea de după ea¹⁶¹¹. Și astfel, cel ce urcă de la treapta în care este, înălțându-se mereu spre ceea ce e deasupra, ajunge la cel mai înalt vârf al urcușului”¹⁶¹².

Acest proces al progresului perpetuu în urcușul sufletului în virtute poate fi prezentat etapizat¹⁶¹³: „Atunci, Îl vedem pe Domnul,

¹⁶⁰⁹ Notă explicativă, nr. 27, PSB 29, p. 126.

¹⁶¹⁰ Gladys Winifred Neufeld, *Becoming divine: authentic human being ...*, p. 79.

¹⁶¹¹ Aici avem ideea de *scară* a virtuților, care mai târziu a fost în dese rânduri folosită în întreaga spiritualitate răsăriteană.

¹⁶¹² Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiți*, Cuvântul II, în PSB, vol. 29, p. 342.

¹⁶¹³ Everett Ferguson, „God’s infinity and man’s mutability ...”, p. 61.

conducând mireasa pe o scară, sus, până în înălțimi, prin înălțarea spre desăvârșire”¹⁶¹⁴. Sau imaginea poate fi a unei scări: „Odată ce ai pus piciorul pe scara pe care a construit-o Dumnezeu (așa cum spune Iacob), Moise continuu urcă pe treapta de mai sus și nu încetează niciodată să urce, pentru că găsește întotdeauna o treaptă mai sus decât cea pe care a urcat-o deja”¹⁶¹⁵.

Mireasa *Cântării* reprezintă diletantul împlinit prin excelență. În omilia a V-a, Sfântul Grigorie ne arată mireasa condusă de Cuvânt pe o scară formată din treptele virtuții și care duce la înălțimile perfecțiunii¹⁶¹⁶. S-ar părea că, dincolo de acest nivel, nu se poate înălța. Într-adevăr, Sfântul Grigorie ne spune: la acest moment, mireasa se împărtășește de bine atât cât poate. Astfel, pe măsură ce evoluează, dorința sa crește cu fiecare pas. Și, pentru că există întotdeauna un bine nelimitat dincolo de ceea ce a obținut deja, pare întotdeauna a se afla la începutul înălțării sale¹⁶¹⁷. Mireasa se află la maximum perfecțiunii și totuși se îndreaptă spre Dumnezeu. Evoluția nu pune capăt dorinței sale, ci o face să crească la fiecare pas. Deși a savurat deja binele, fiecare nouă întâlnire este ca și cum nu ar fi gustat niciodată acest bine.

Metafora scării (κλίμαξ) cu treptele (βαθμίς) sale este o analogie întâlnită în legătură cu *epectaza*. Simbolismul ascensional al acestei imagini se face prin raportarea la viziunea patriarhului Iacov. În mod paradoxal, imaginea scării este asociată cu ideea de inaccesibilitate a Ființei divine: „Căci sufletul se face neconținut mai mare ca sine, prin împărtășire de Cel mai presus de sine, și nu încetează de a crește. Dar binele participat rămâne mereu la fel, aflându-se totdeauna la o înălțime egală față de sufletul ce se împărtășește mai mult de el. Vedem, așadar, cum mireasa e condusă de Cuvântul spre vârfuri prin înălțările virtuții, ca pe un urcuș pe o scară”¹⁶¹⁸.

Această imagine a scării (κλίμαξ) cu treptele sale (βαθμίς) este asociată celei a urcării păsării. Tema aripilor sufletului este în raport direct cu dialectica platoniciană a dragostei. Dar, remarcabilă este

¹⁶¹⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 876B.

¹⁶¹⁵ Idem, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 401B.

¹⁶¹⁶ Martin Laird, „The Fountain of His lips ...”, p. 49.

¹⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 49.

¹⁶¹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum Canticorum*, V, P. G. XLIV, col. 876A-876B.

insistența pusă pe ideea că orice *achiziție* (χαταλαμβάνόμενος) este punctul de plecare al unui nou progres. Este ideea participării care lărgeste capacitatea. Activitatea spirituală se întreține cu exercițiu, care vine să completeze descrierea pe care o face Sfântul Grigorie. E perspectiva unei ascensiuni vertiginoase, a unei urcări fără limite, în care sufletul, atras de forța irezistibilă a binelui, este dus fără final înspre El, printr-o gravitare spre înălțimi. Este „pondus ad sursum” augustinian¹⁶¹⁹.

Puține texte ne așează mai pertinent în mijlocul misticii gregoriene. Găsim deci concepția despre viața spirituală ca ascensiune (ἀνάβασις), ca urcuș al unei scări (βαθμός). Sunt imagini clasice pentru a descrie ascensiunea dorinței. La început, e vorba de o deștep-tare a dorinței, care corespunde primelor etape ale ascensiunii. Apoi sufletul se transformă în porumbel, el pătrunde în eterul luminos, circulă în înălțimi (μετεωροπορεῖ), își regăsește aripile pierdute. Toate aceste imagini descriu participarea la viața divină, prin harul Duhului Sfânt. Sufletul ar putea crede că e la capătul urcușului său. Dar iată că Cuvântul îl atrage din nou, îi revelează noi splendori, la capătul cărora ceea ce cunoscuse până atunci îi pare fără prea mare valoare, așa încât are sentimentul că nu a făcut decât să înceapă (ἐξ ὑπαρχῆς). Sfântul Grigorie continuă: „Astfel, frumusețea se manifestă mai mult, divinul crește în aceeași proporție ca și progresul (τῆς προχοπῆς) și din cauza supraabundenței (ὑπερβολήν) bunurilor pe care sufletul le descoperă mereu în ordinea supranaturală (κατά τὴν ἀναλογίαν), i se pare că nu este decât la începutul ascensiunii sale. Iată de ce Cuvântul repetă: «Ridică-te, celui ce este deja ridicat; Vino, celui ce deja a venit»”¹⁶²⁰.

Scara aceasta se prezintă ca având o trăsătură unică: nu are ultima treaptă. Simbolul scării se reduce astfel la verticalitatea sa ascensională, neavând însă o specificitate proprie între simbolurile ce exprimă aceeași idee. De aceea vedem cum simbolul scării, utilizat de altfel și în lucrări ca *De beatitudinibus* sau *In inscriptiones Psalmorum*, cedează progresiv locul altor simboluri mai reprezentative pentru mișcarea dorinței, precum imaginile alergătorului, aripilor sau să-

¹⁶¹⁹ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 315.

¹⁶²⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 876BC.

geții¹⁶²¹. Scara care conduce la Dumnezeu nu are sfârșit, pentru că Dumnezeu poate fi văzut doar astfel încât dorința omului de a-L vedea să nu fie niciodată satisfăcută. Principiul „Nici un om nu-Mi poate vedea fața și să trăiască”. (Ieș. 33, 20) nu înseamnă că Dumnezeu distruge, ci că depășește orice cunoaștere și este infinit. Astfel, toată dorința pentru El este atrasă împreună cu mișcarea spre El¹⁶²². Sufletul se mărește odată cu dorința sa de lucruri cerești¹⁶²³. „Odată ce și-a pus piciorul pe scara la capătul căreia șade Dumnezeu, Moise urcă mereu treaptă cu treaptă și nu încetează niciodată să se ridice, pentru că întotdeauna există o treaptă mai sus decât cea pe care a urcat-o deja”¹⁶²⁴. De pe fiecare pisc cucerit, se deschid continuu noi perspective pentru cel care se află în călătoria spre Dumnezeu. Sfântul Grigorie ne reamintește cuceririle lui Moise narate până la acest moment¹⁶²⁵; și totuși, Moise „este încă nesatisfăcut în dorința sa pentru mai mult”¹⁶²⁶. Participarea crescândă în Dumnezeu constituie întotdeauna punctul de plecare pentru noi progrese.

Metafora „muntelui cel duhovnicesc” este un alt simbol al verticalității urcușului spre Dumnezeu¹⁶²⁷. Muntele este văzut ca o culme sau ca o înălțime a binelui, care permite ieșirea din văile răutății. „Cine e de așa fel între cei aleși, ca să fie ucenic al Cuvântului, să urce împreună cu El de jos, de la gândurile coborâte din văi, pe muntele duhovnicesc al vederii înalte? Căci e vorba de muntele care s-a ridicat peste toată umbra colinelor răutății și care, luminat din toate părțile de raza luminii adevărate, dă aceluia să privească toate în seninul cel curat al adevărului, de pe vârful din care se văd toate câte rămân nevăzute celor închiși în vale ... Să alergăm deci și noi în urcuș...”¹⁶²⁸. Această imagine animă *De vita Moysis*, care prezintă urcușul profetului pe muntele Sinai ca simbol al urcușului spiritual.

¹⁶²¹ Mariette Canévet, „Grégoire de Nysse et l’herméneutique biblique”, în *Études Augustiniennes*, Paris, 1983, p. 314.

¹⁶²² Paul Plass, „Transcendent time and eternity in Gregory of Nyssa ...”, p. 182.

¹⁶²³ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 401A.

¹⁶²⁴ *Ibidem*, col. 401B.

¹⁶²⁵ *Ibidem*, col. 401BD.

¹⁶²⁶ *Ibidem*, col. 401C.

¹⁶²⁷ Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, omilia I, în PSB, vol. 29, p. 128; *Despre fericiri*, I, p. 333.

¹⁶²⁸ Idem, *De Beatitudinibus*, I, P. G. XLIV, col. 1193A; 1196A; PSB 29, p. 333-334.

Se mai întâlnește în scrierile Sfântului Grigorie o imagine cunoscută sub numele de *homo bulla*¹⁶²⁹. În *In Canticum canticorum*, această imagine face referire la proprietățile ascensionale ale bulei de aer, fiind redată astfel: „În același fel cum un suflu de aer, care iese din pământ la fundul apei, nu rămâne la fundul lacului, ci devenind o bulă de aer, se ridică în sus spre ceea ce îi este înrudit și de-abia când a străbătut suprafața cea mai de sus a apei și s-a amestecat cu aerul, se oprește din mișcarea în sus, la fel se întâmplă și cu sufletul care caută cele dumnezeiești”¹⁶³⁰.

Limbajul general al înălțării sau al ascensiunii spirituale neîntrerupte ne conduce într-unul dintre pasaje la imagistica specifică a zborului. „Pentru că el, cel care și-a înălțat viața dincolo de toate lucrurile prin astfel de înălțări, nu încetează să devină mai mare decât era, astfel încât, cred eu, în toate lucrurile precum vulturul în viața sa, ar putea fi văzut deasupra și dincolo de nor, rotindu-se în jurul eterului înălțării spirituale”¹⁶³¹. Odată eliberat din legătura lui pământească, sufletul „devine ușor și rapid pentru mișcarea sa în sus, înălțându-se de jos spre înălțimi ... Sufletul se ridică mereu mai sus și își va înălța mereu zborul”¹⁶³². O imagine frecvent recurentă este cea a creșterii. „Sufletul crește prin participare la ce-i transcende”¹⁶³³.

Sfântul Grigorie mai folosește și imaginea aripilor (πτερυξ)¹⁶³⁴, cu care sufletul se înalță mereu mai sus, „întinzându-se împreună cu

¹⁶²⁹ Este vorba de o imagine specific epicuriană, deoarece *homo bulla* reprezintă un punct capital al doctrinei adepților lui Epicur. Acesta compara viața omenească cu o bulă de aer. Sfântul Grigorie a preluat această formulă în diferite contexte pentru a exprima fragilitatea naturii umane. Acest fapt nu trebuie însă să ne ducă nicidecum cu gândul că Sfântul Grigorie și-ar fi însușit doctrina epicuriană; H. D. Saffrey, *op. cit.*, p. 333-334.

¹⁶³⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XI, P. G. XLIV, col. 1009B; PSB 29, p. 267; vezi și *Contra lui Eunomiu* III; vezi L. Méridier, *op. cit.*, p. 118; H. D. Saffrey, *op. cit.*, p. 537.

¹⁶³¹ Idem, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 425B.

¹⁶³² *Ibidem*, col. 401A.

¹⁶³³ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 806A, precum și în opera *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 105BC.

¹⁶³⁴ Întâlnim des imaginea aripilor în literatura creștină primară, atunci când se descrie urcușul spiritual. Astfel, o găsim la Clement Alexandrinul, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Chiril al Alexandriei; (*A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. Lampe, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 1204).

dorința de cele cerești spre cele dinainte ..., continuând zborul spre ceea ce e mai sus”¹⁶³⁵.

Iar aripile sunt cele ale harului. „Căci îndată ce Dumnezeu a privit spre noi cu ochii iubirii de oameni, am primit din nou aripile harului ... Iar prin aceasta am primit puterea zborului, ca să zbor și apoi să mă odihnesc, se înțelege, cu odihna aceea cu care S-a odihnit Dumnezeu de lucrările Lui”¹⁶³⁶.

Sufletul, cu dorința amplificată de lucrurile deja obținute, își înnoiește intensitatea dorinței de a zbura în înălțimi. Activitatea orientată spre virtute determină creșterea capacității sufletului de a crește prin exercițiu¹⁶³⁷.

VII.6. Metafora cursei și a parfumului

Precum s-a putut constata, Sfântul Grigorie de Nyssa angajează o largă gamă de imagini pentru a sugera tema progresului perpetuu în urcușul sufletului în virtute. Pentru Sfântul Grigorie, în opera *In Canticum canticorum*, cuvântul „miresme” – „mirodenii” ține locul excelențelor – sau, am putea spune, al „virtuților” – ființelor umane. Lucrurile care conferă picanterie *tocăniței* serbede a existenței umane sunt înțelepciunea, temperanța, dreptatea, curajul, prudența și celelalte aidoma; și fiecare individ își asumă o altă mireasmă pe măsură ce este atins de (aceste mirodenii) conform puterii și alegerii sale”¹⁶³⁸. Aceste calități care condimentează viața umană nu pot fi „comparate”, scrie el, „cu virtutea absolută despre care profetul Habakkuk declară că înconjoară cerurile când spune, «virtutea Sa a învăluit cerurile»”¹⁶³⁹. Această „virtute absolută”, spune Sfântul Grigorie,

¹⁶³⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise* ..., p. 90; trad. Ferguson II, 225, p. 113.

¹⁶³⁶ Idem, *In Canticum canticorum*, XV, P. G. XLIV, col. 1101B-1101C; S. Burns, *op. cit.*, p. 317. Odihna sufletului nu trebuie privită ca o încetare a zborului, căci și Dumnezeu a continuat să lucreze în lume după creație.

¹⁶³⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 401B.

¹⁶³⁸ Idem, *In Canticum canticorum*, omilia I, VI.35 sq; citat de. R. A. Norris, „The Soul Takes Flight: Gregory of Nyssa and the Song of Songs” ..., p. 526.

¹⁶³⁹ *In Canticum canticorum*, I, VI.36.

„este Înțelepciunea Însăși și Dreptatea Însăși, și Adevărul Însuși”; și aceasta ne explică de ce mireasma parfumurilor divine este infinit mai plăcută decât a tuturor mirosurilor umane puse împreună. Totdeauna parfumul care îmbată sufletul nu este decât o picătură infimă de nard dintr-un vas răsturnat¹⁶⁴⁰.

Prin virtuțile sale, sufletul participă la această „virtute absolută” sau la virtutea desăvârșită a lui Dumnezeu, mireasma lui provenind de la El; iar Mirele Se desfată de mireasma și frumusețea sufletului¹⁶⁴¹.

Cineva ar putea gândi că acest contrast – dintre micimea excelenței umane și „virtutea absolută” întrupată în Cuvântul divin – ar putea descuraja aspirația și efortul uman, dar Sfântul Grigorie, dintr-un motiv sau altul, refuză să admită aceasta, deși este sigur că virtutea umană nu se poate ridica la înălțimea Bunătății Divine¹⁶⁴².

Sufletele nutresc o dorință pentru Mirele lor veșnic Viu și Îi urmează Domnului Dumnezeu. Cauza iubirii lor este aroma parfumului spre care aleargă veșnic; se întind (aspiră) spre ce este în față, uitând tot ce este în spate. „Te vom urma în fugă spre aroma parfumurilor tale”¹⁶⁴³. Acei care nu sunt perfecți în virtute și care sunt încă fragezi, promit să se grăbească spre țelul pe care aroma parfumurilor îl reprezintă. Pentru că, spun ei, „ne vom grăbi spre aroma parfumurilor tale”. Dar sufletul mai desăvârșit, care s-a întins cu mai multă vigoare, a atins deja țelul pentru care a urmat calea, și merită comorile din vistierie. Pentru că, spune ea, „Regele m-a adus în camera sa” (1.4). Ea a dorit să atingă binele cu vârful buzelor sale și a atins frumusețea atât cât i-a permis puterea rugăciunii sale. (Ea s-a rugat [1.2] să binemerite un sărut prin iluminarea Cuvântului)¹⁶⁴⁴. Atunci spuse mireasa, „Adu-mă în casa vinului; așterne dragostea înaintea mea. Întărește-mă cu parfumuri; hrănește-mă cu mere, pentru că sunt rănită de dragoste” (2.4-5). O, cum aleargă sufletul, asemenea unui cal, pe calea divină! Cum sare și se mlădiază spre ce se află înaintea ei și nu se întoarce îndărăt! Și încă este însetată. Intensitatea setei sale a

¹⁶⁴⁰ *Ibidem*, I, P. G. XLIV, col. 781C și III, 1, 821D-824B.

¹⁶⁴¹ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 133.

¹⁶⁴² R. A. Norris, „The Soul Takes Flight ...”, p. 526-527.

¹⁶⁴³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, 39.13.

¹⁶⁴⁴ *Ibidem*, 39.20.

devenit atât de mare, încât nu poate fi satisfăcută cu cupa înțelepciunii. Întreaga cupă nu este suficientă pentru a-i ostoi setea¹⁶⁴⁵.

O altă ilustrație favorită, folosită pentru a sugera tema progresului perpetuu în urcușul sufletului în virtute, ilustrație influențată de cartea biblică Filipeni 2, 13¹⁶⁴⁶, este cea a cursei de alergare. Pentru cel care aleargă către Domnul, terenul deschis al cursei divine nu se sfârșește niciodată¹⁶⁴⁷. „Așa cum sfârșitul vieții este începutul morții, și oprirea cursei virtuții devine începutul cursei răului”¹⁶⁴⁸. În opera *In canticum canticorum*, Sfântul Grigorie adaugă deci o altă mare imagine a progreselor spirituale: cea a cursei (δρόμος)¹⁶⁴⁹. Noi nu suntem aici în planul primei căi, a sufletului separat de Dumnezeu și care suspină după El. La acest grad, dorința este sentimentul unei absențe. Suntem în viața de unire. Sufletul participă la Cuvânt, atât cât este capabil. Astfel, inițiativa dorinței nu mai vine doar din partea sufletului, ci și din partea Cuvântului¹⁶⁵⁰. Cuvântul atrage sufletul (ἐφέλχεται), îi dă harul spre a urca (δύναμιν). Totul, în acest stadiu, vine din partea Lui: și chemarea, și forța de a răspunde. Cum se explică aceasta? Cuvântul se comunică sufletului în fiecare din teofaniile Sale până într-acolo încât sporește viața divină a sufletului dilatându-i capacitatea. Copleșindu-l, face să se nască în el noi dorințe¹⁶⁵¹. Sufletul este în același timp copleșit și însetat. Copleșit, câtă vreme posedă în mod real Cuvântul, iar însetat pentru că nu posedă încă Cuvântul în sine. Are o dublă dispoziție, de interioritate și exterioritate, de instază și exstază, care este trăsătura caracteristică a vieții mistice. „Este un schimb de la unul la altul, Dumnezeu venind în suflet și sufletul din nou emigrând în Dumnezeu”¹⁶⁵².

¹⁶⁴⁵ *Ibidem*, 119.17.

¹⁶⁴⁶ „Căci Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi și ca să voiți și ca să săvârșiți, după a Lui bunăvoință”.

¹⁶⁴⁷ *Ibidem*, P. G. XLIV, col. 866C.

¹⁶⁴⁸ *Idem*, *De vita Moysis*, I, P. G. XLIV, col. 301A. Câteva paragrafe mai jos, Sfântul Părinte completează și pune în gura lui Dumnezeu următoarele cuvinte: „Locul lângă Mine este atât de mare, încât cel care aleargă în el este incapabil să se oprească din progresul său”. (*Idem*, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 405B).

¹⁶⁴⁹ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 312.

¹⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 313.

¹⁶⁵¹ *Ibidem*.

¹⁶⁵² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 889D.

Mai întâlnim la Sfântul Grigorie o expresie, împrumutată din Apostolul Pavel: „Sufletul se ridică întotdeauna deasupra lui, „ținut” de dorința lucrurilor cerești, spre care este atras”. El se inspiră, precum știm, din Epistola către Filipeni (3, 14) a Sfântului Apostol Pavel. Este deci imaginea alergătorului, atras de scopul său. Această imagine comandă întreaga *De vita Moysis*. Ea revine ca un laitmotiv de-a lungul *In Canticum canticorum*. Ea descrie atitudinea interioară corespunzătoare legii obiective a progresului spiritual. Ea constă într-o depășire continuă, toate creșterile de har nefiind decât un punct de plecare pentru noi haruri. Astfel, sufletul nu trebuie să se oprească niciodată de la ceea ce deja a dobândit, ci trebuie să privească mereu spre viitor. Și această atitudine – aici e supremul paradox – constituie însăși perfecțiunea, deși, în esență, ea este un progres¹⁶⁵³.

Comentariul la *Cântarea Cântărilor* ne oferă mai multe exemple remarcabile care ne fac să revedem aceleași idei din paragraful precedent, grupate în jurul metaforei cursei: „Pricina dragostei (αγάπη) sufletelor este mireasma parfumului Mirelui, spre care ea aleargă (τρέχονται) fără încetare, tinzând (επεκτεινόμεναι) spre ceea ce este înainte și uitând ceea ce este în urmă. «Căci noi alergăm în urma ta, după mirosul parfumurilor Tale». Dar unele (suflete) care n-au atins perfecțiunea în virtute aleargă spre țelul pe care îl arată mirosul parfumurilor. Sufletul mai desăvârșit însă, tinzând mai ardent (ἐπεκθασφοδρότερον) spre ceea ce este înainte, a ajuns deja la ținta spre care este orientată cursa și se învrednicește de comorile din camere”¹⁶⁵⁴. Imaginea cursei este deci evocată aici de textul *Cântării Cântărilor*. Atracția din partea lui Dumnezeu este exprimată prin metafora parfumului¹⁶⁵⁵. Regăsim aici această imagine a sufletului *purtat* „pe urmele” lui Hristos. Ea acoperă ideea atracției exercitate de Dumnezeu asupra sufletului eliberat de tentațiile corporale.

¹⁶⁵³ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 315.

¹⁶⁵⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 784D-785A.

¹⁶⁵⁵ Tema parfumului divin se întâlnește încă din Vechiul Testament, în special în *Cântarea Cântărilor*. Este preluată de Origen și de Sfântul Grigorie de Nyssa, mai ales în comentariile la această carte biblică. Dar se regăsește și în literatura non-creștină, mai ales la gnostici, fapt ce explică dezvoltarea pe care o are în literatura creștină populară a primelor secole, în actele martirice și în viețile sfinților. (vezi J. Daniélou, *Platonisme ...*, p. 232).

VII.7. Supraabundența energiilor îndumnezeitoare îi comunică sufletului o nouă putere de urcare spre bine

Sfântul Grigorie stabilește distincția dintre esența divină și „energiile sale”, adică manifestările reale care fac accesibilă viața divină, fără a-I contesta lui Dumnezeu inaccesibilitatea. „Cei mai mulți oameni cred că termenul «Divinitate», se aplică întocmai naturii divine ... Dar noi ascultăm mărturiile Sfintei Scripturi și știm că această natură este nenumită și nerostită: noi spunem că orice nume (divin) care ar fi inventat de oameni sau transmis de Sfânta Scriptură nu face decât să explice conceptele referitoare la natură, în timp ce sensul naturii în sine nu este conținut de el ... Deci, pentru că noi concepem felurile energii ale Puterii transcendente, noi dăm numele fiecăreia dintre energiile care ne sunt cunoscute ... ”¹⁶⁵⁶.

Sfântul Grigorie subliniază că omul este o ființă în devenire, dornică și capabilă de a se lărgi mereu pentru și prin primirea energiilor îndumnezeitoare. Fiecare epectază duce la începutul unei alte stări de epectază: „Natura umană nu e un lucru făcut, ci pe cale de a se face, o capacitate dinamică. În fiecare clipă se vede începutul devenirii sale, din cauza creșterii neîncetate către mai bine”¹⁶⁵⁷. „Căci totdeauna binele prezent, oricât ar părea că e de mare și de desăvârșit, e început al unuia de deasupra și mai mare”¹⁶⁵⁸.

Infinitul divin este de-a pururi inepuizabil și fiecare experiență a unirii cu Dumnezeu descoperă sufletului supraabundența energiilor îndumnezeitoare și-i comunică o nouă putere de urcare spre bine, încât acesta se vede totdeauna la începutul urcușului său: „... după ce s-a împărtășit de bunătăți cât a putut e atrasă iarăși printr-un nou început, ca și când nu s-ar fi împărtășit încă de bunătăți, spre împărtășirea de frumusețea aflătoare mai sus, așa încât, pe măsura înaintării spre ceea ce îi apare înainte, îi crește și dorința, și din pricina

¹⁶⁵⁶ Idem, *Ad Ablabius ...*, P. G. XLV, col. 121; John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă ...*, p. 48.

¹⁶⁵⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, VIII, P. G. XLV, col. 792D.

¹⁶⁵⁸ Idem, *In Hexæmeron*, VI, P. G. XLIV, col. 885D.

mărimii covârșitoare a bunătăților, ce se află totdeauna deasupra, pare să înceapă pentru prima oară urcușul. Căci nici cel ce s-a ridicat nu va fi scutit de trebuința de a se ridica mereu, nici celui ce aleargă spre Domnul nu i se va împuțina mărimea distanței de străbătut, spre Dumnezeu¹⁶⁵⁹. Căci pururi trebuie să se ridice oamenii și niciodată nu trebuie să înceteze de a se apropia prin alergare”¹⁶⁶⁰.

Crescând în energiile divine, sufletul trece din slava în care era într-o slavă mai înaltă. Tocmai în faptul că slava sau lumina dumnezeiască e deosebită dar nu separată de ființa lui Dumnezeu stă și putința unei mișcări neconținute a sufletului în contemplarea sau experiența slavei dumnezeiești, căci nu s-ar putea mișca de la ființa divină la mai multă ființă, dar se poate mișca de la slavă la mai multă slavă, din slavă-n slavă. Astfel, „totdeauna se va afla o distanță nelimitată între capacitatea noastră infinită și ființa noastră realizată într-un anumit punct în care suntem prin urcușul nostru duhovnicesc”¹⁶⁶¹. În alt loc, autorul nostru patristic, referindu-se la această experiență perpetuă, scrie: „... schimbându-se continuu în ceva din ce în ce mai bun, și trecând din slavă în slavă, să se schimbe în așa fel încât să devină tot mai bun prin creșterea cea din timpul zilei, desăvârșindu-se pururi și niciodată ajungând la capătul desăvârșirii. Căci, numai atunci cineva se poate numi cu adevărat desăvârșit, când, crescând către ceva mai bun, nu se oprește în drumul său niciodată și nici nu-și mărginește desăvârșirea, punându-și vreo limită oarecare”¹⁶⁶².

¹⁶⁵⁹ Dezvoltând un comentariu la acest text, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae scrie: „Orice treaptă e punct de plecare pentru un nou suș, căci ea deschide vederea și calea spre o treaptă mai înaltă. Și așa niciodată nu se va împuțina distanța pe care sufletul trebuie să o parcurgă spre Dumnezeu, oricât de sus ar fi ajuns, adică chiar dacă calea parcursă și lăsată în urmă se mărește mereu. Sfântul Grigorie respinge stăruitor teoria origenistă despre plictiseala la care ajunge sufletul în Dumnezeu, fapt care implică o mărginire a fericirii pe care Dumnezeu o poate da”. (notă explicativă nr. 115, p. 185).

¹⁶⁶⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, V, P. G. XLIV, col. 876B; PSB 29, p. 185.

¹⁶⁶¹ Marius Telea, *op. cit.*, p. 71.

¹⁶⁶² Sf. Grigorie de Nyssa, *De perfecta Christiani forma*, P. G. XLVI, col. 285C-285D; PSB 30, p. 477.

VII.8. στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις. Stare mișcătoare și mișcare statică în ἐπέκτασις

În procesul de epectază se află un aspect de stabilitate, care participă la Dumnezeu și un aspect de mișcare infinită către Dumnezeu. Referitor la această temă, s-ar putea naște un set de întrebări: este posibil să găsim o anumită stabilitate în viața spirituală, chiar pe culmile cele mai înalte? „Mișcarea” care stă la rădăcina ființei noastre nu ar constitui obstacolul definitiv al stabilității? Ar fi de preferat ca această „mișcare” să se sfârșească? Cum să împăcăm perfecțiunea cu „mișcarea” sau cu „progresul”? O conciliere este totuși posibilă: o stabilitate și o perfecțiune în progresul însuși, dar această stabilitate poate fi găsită numai în iubire¹⁶⁶³.

Sfântul Grigorie împacă acest paradox al stabilității și „mișcării sau mobilității stabile” din urcușul nostru, sesizând aspectul de stare și de mișcare¹⁶⁶⁴ al epectazei: „Acesta este cel mai paradoxal lucru dintre toate, ca stabilitatea și mișcarea să fie unul și același lucru (στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις). Căci, obișnuit, cine urcă nu stă și cine stă nu urcă. Ori, aici el înaintează prin faptul că s-a stabilizat. Înțelesul e următorul: Cu cât rămâne cineva mai ferm și mai neclintit în bine, cu atât străbate mai mult pe drumul virtuții. Căci cel ... fără o statornicie fermă în bine, nu înaintează spre înălțimile virtuții”¹⁶⁶⁵. Putem menționa că aici avem una dintre cele mai desăvârșite lămuriri ale epectazei. Ea implică o participare la viața divină, dar ea înseamnă în același timp „o orientare a sufletului către ceea ce este înainte, către Dumnezeu”¹⁶⁶⁶, înseamnă a nu te opri niciodată din drum, din alergarea către țință, din înaintarea în bine și aceasta din urmă se întâmplă numai prin statornicirea în binele adevărat.

Dorința e îndreptată spre ceea ce este înainte și spre care niciodată nu se satură să alerge, necunoscând vreo săturare de bine. Iar

¹⁶⁶³ Jean Laporte, *Părinții Greci ai Bisericii ...*, p. 196.

¹⁶⁶⁴ Această idee se întâlnește și la Plotin, *Enneade*, V, 8, 4, 11, ca uniune între στάσις și κίνησις; dar Plotin nu le unește în același mod cum o face Sfântul Grigorie, care găsește în Hristos un principiu definitiv de stabilitate, care îl fixează ireversibil în bine; vezi Chișcari Ilie, *op. cit.*, p. 16.

¹⁶⁶⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 405CD.

¹⁶⁶⁶ Doctorand Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 94.

alergarea este de fapt stare, fiindcă cel ce urcă nu stă și cel ce stă, nu urcă. De fapt aici, a sta nu înseamnă altceva decât a urca. Cu cât cineva rămâne mai statornic și mai neclintit în bine, cu atât parcurge mai mult drumul virtuții. Căci cel nestatornic are nesigură starea lui în bine și arată că nu urcă sau nu înaintează în binele adevărat, în acesta înaintând doar cel ce se statornicește în el. Cel nestatornic este asemenea celor ce clădesc pe nisip și încearcă să urce o dună de nisip: nu au stabilitate și alunecă în jos. Urcând prin nisip, chiar dacă încearcă să meargă cu pași mari, trudește în zadar, pășirea lui alunecând mereu în jos împreună cu nisipul, încât el se mișcă, dar mișcarea lui nu le aduce nicio înaintare, ci este de-a dreptul sisifică, am spune noi. Se mai aseamănă copiilor care clădesc castele de nisip sau evreilor când făceau cărămizi din lut pentru egipteni. Dar dacă cineva, precum spune psalmistul, și-a tras picioarele din adâncul curgător și le-a sprijinit pe piatră (piatra fiind Hristos, virtutea desăvârșită), cu cât se întărește mai mult în bine și se face mai neclintit, cum sfătuiește Sfântul Apostol Pavel, cu atât străbate mai repede drumul, folosindu-se de statornicia lui ca de o piatră și înaripându-și mișcarea pentru calea suitoare prin statornicirea și întărirea în bine. Deci, cei care clădesc pe Hristos, clădesc pe stâncă, El fiind și stânca și muntele. Ei au domolit patimile, s-au despățimit și au dobândit o stabilitate pe stânca – Hristos. Iar stabilitatea este pentru suflet ca o aripă¹⁶⁶⁷, apărând nu ca o imobilitate, ci drept calmul unui fluviu¹⁶⁶⁸, fiind o mișcare stabilă, o epectază¹⁶⁶⁹. „«Iată, zice, loc la Mine»¹⁶⁷⁰ ... zicând «loc», nu a închis ceea ce a spus între niște margini (pentru că nu are măsură ceea ce este fără cantitate), ci prin folosirea unui chip scris împrejur și măsurat, conduce pe ascultător spre ceea ce este nesfârșit și nehotărnicit. Și mie mi se pare că Scriptura vrea să înfățișeze un astfel de înțeles, deoarece dorința ta e îndreptată spre ceea ce este înainte și spre care nu te sature niciodată să alergi, căci nu cunoști vreo saturare de bine, ci dorința privește mereu spre mai mult. «Locul de lângă Mine» este atât de larg, că cel ce a pătruns în el nu ajunge niciodată la capătul lui.

¹⁶⁶⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 405CD.

¹⁶⁶⁸ *Ibidem*, col. 977C.

¹⁶⁶⁹ Tomáš Špídlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin ...*, p. 110-111.

¹⁶⁷⁰ Tomáš Špídlík (*op. cit.*, p. 392) este de părere că termenul „loc al lui Dumnezeu” stimulează o mișcare spre o întâlnire mai nemijlocită.

Iar alergarea este, în alt înțeles, stare. Căci «te voi așeza (te voi statornici, zice, pe stâncă)». Dar acesta este lucrul cel mai minunat dintre toate: că același lucru este și stare și mișcare. Pentru că cel ce urcă, fără îndoială, nu stă; și cel ce stă nu urcă. Dar aici, a sta înseamnă a urca. Iar aceasta înseamnă că, cu cât cineva rămâne mai întărit și mai neclintit în bine, cu atât străbate mai mult drumul virtuții. Căci cel nestatornic lunecă în temelii gâurilor sale, având nesigură starea lui în bine, purtat fiind de valuri încoace și încolo, cum zice Apostolul; și îndoindu-se și schimbându-se în păreri sale despre lucruri, nu va putea înainta niciodată spre înălțimea virtuții¹⁶⁷¹. Aceștia sunt asemenea celor ce, urcând prin nisip, chiar dacă încearcă să meargă cu pași mari trudes în zadar, pășirea lor alunecând mereu în jos împreună cu nisipul, încât ei se mișcă, dar mișcarea lor nu le aduce nicio înaintare.

¹⁶⁷¹ Comentând acest text, tâlcuitorul acestei opere – Părintele Profesor Dumitru Stăniloae – menționează că adevărata înaintare în bine are loc numai prin statornicirea în binele adevărat: „În binele care pare numai bine fără să fie, nu poate avea loc o statornicire, ci acest bine amăgitor produce mereu o trecere a persoanei create conștiente, de la un lucru părut bun la altul părut bun, pentru că nici unul nu are în el infinitatea. Iar prin lipsa acestei statornicii, ființa creată conștientă dovedește că nu înaintază în binele adevărat. Căci, binele adevărat fiind infinit, numai cel ce rămâne în el înaintază la infinit, desăvârșindu-se cu adevărat la nesfârșit. Binele fiind o adâncime sau o înălțime fără sfârșit, numai ridicându-ne sau adâncindu-ne mereu în el ajungem mereu la alte și alte trepte ale lui. Cine se mișcă în cele de la suprafață, întrucât acestea sunt mărginite, simte nevoia să treacă mereu de la una la alta, neadâncindu-se în nimic. Acela nu se găsește nici pe sine. Căci sinea proprie e aceea care se adâncește în infinit. Cine nu-și găsește identitatea sa statornică, privind în esența sa, nu rămâne identic cu sine. E într-o continuă schimbare la suprafață, într-o înstrăinare de sinea sa originală, într-o risipire în obiectele care sunt lipsite de originalitate, într-o continuă uitare de sine. E purtat de pornirile pătimase care apar la suprafața ființei sale, ca niște valuri ce apar la suprafața mării, mișcate de vânturile din afară. «Noul» acesta schimbat continuu ține numai puține clipe. Setea după un continuu nou în acest sens e o fugă de sinea proprie, e o fugă în gol, în monotonie, un semn al neancorării în sinea proprie, al necunoașterii ei. Nestatornicindu-se în nimic, nu înțelege nimic cum trebuie, în esența sa. Trebuie să rămânem statornici pe stâncă, în ceea ce nu trece, în ceea ce e înrădăcinat în adâncul infinit statornic, ca să înaintăm în adâncul nostru însuși, înaintând în adâncul fără fund în care suntem înrădăcinați, deci devenind și rămânând tot mai identici cu noi înșine. Căci adâncul nostru este înrădăcinat și se poate adânci în existența nesfârșită, subzistentă prin ea însăși. Și numai rămânând în acesta, rămânem în noi, sau viceversa. Iar statornicirea și înaintarea în bine, care e una cu existența de la temelii noastră, se face prin virtute” (notă explicativă nr. 74, PSB 29, p. 95-96)

Dar dacă cineva, precum spune psalmistul, și-a tras picioarele din adâncul curgător și le-a sprijinit pe piatră (iar piatra este Hristos, virtutea desăvârșită), cu cât se întărește mai mult în bine și se face mai neclintit, cum sfătuiește Pavel, cu atât străbate mai repede drumul, folosindu-se de statornicia lui ca de o piatră și înaripându-și mișcarea pentru calea suitoare prin neclintirea în bine.

Deci, cel ce i-a arătat lui Moise «locul» îl pornește la drum. Iar făgăduindu-i statornicirea pe piatră, îi arată modul acelei alergări dumnezeiești. Încăperea din stâncă, pe care Scriptura o numește deschizătură, bine a tâlcuit-o Apostolul prin cuvintele sale, spunând că celor ce li s-a desfăcut cortul pământesc le este rânduită prin nădejde, casa cerească, nefăcută de mână (II Cor. 5, 18).

Cu adevărat, cel ce a isprăvit alergarea, cum zice Apostolul, în stadionul acela întins și larg, pe care cuvântul dumnezeiesc în numește «loc», și a păzit credința, sau cum spune chipul, și-a sprijinit picioarele pe stâncă, acela va fi împodobit cu cununa dreptății, de către mâna Conducătorului luptei¹⁶⁷².

Învățătura teologică a Sfântului Grigorie rezidă în aceea că a-L vedea pe Dumnezeu înseamnă să nu încetezi niciodată să dorești a-L vedea sau, mai simplu, în limbajul evangheliilor, să-L „urmezi”. Căutarea lui Dumnezeu devine astfel perpetuă mișcare. Dar Dumnezeu îi spune lui Moise, „Șezi pe stânca aceasta”. (Ieș. 33, 21); astfel că această mișcare este și un gen de stabilitate. Stânca este Hristos (I Cor. 10, 4). Deci, dacă dorim să creștem, spune Sfântul Grigorie, trebuie să fim stăruitori în Hristos, Care reprezintă virtutea perfectă, desăvârșită. Paradoxul Sfântului Grigorie reprezintă un profund adevăr al aspirației spirituale. Și din nou, tipologia creștină este cea care face posibilă exprimarea sa, precum și natura credinței creștine pe care o exprimă¹⁶⁷³.

A mai apărut însă o nouă problemă ce își caută rezolvarea. Este viața eternă statică sau dinamică? Această întrebare a constituit și una dintre preocupările lui Origen și a Sfântului Grigorie de Nyssa. Origen rămăsese la un dualism nesatisfăcător al stării și al mișcării,

¹⁶⁷² Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 405B-408A; PSB 29, p. 95-96.

¹⁶⁷³ C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa ...”, p. 378.

întrucât mișcarea o socotea legată de lumea finită, iar starea nu o socotea ca o mișcare împlinită, ci numai ca o oprire ce implica pericolul plictiselii. Sfântul Grigorie a introdus cu îndrăzneală ideea mișcării veșnice, împlinite și fericite, care depășea contradicția dintre stare și mișcare, ba chiar realiza o identitate¹⁶⁷⁴. Sfântul Maxim Mărturisitorul caută de asemenea o împăcare, dar deosebind mai categoric decât Sfântul Grigorie mișcarea din lumea finită de elementul de mișcare ce intră în starea din viața veșnică. În sensul acestei sinteze vorbește el de „mobilitatea nemișcată” sau „nemișcarea mobilă”¹⁶⁷⁵, sau de o gustare neconținută a bunurilor spirituale, însă nu în vederea creșterii, ci a conservării desăvârșirii dobândite¹⁶⁷⁶.

Însă, ca o reflexie a concepției lui Origen despre mișcarea inițială a sufletelor, provocată de o anumită saturație de starea de pasivitate absolută în care trăiau, s-a pus problema posibilității unei situații similare cu referire la sufletele care se vor mișca în veacul cel nesfârșit al vieții veșnice, care mai devreme sau mai târziu se vor plictisi de această stare¹⁶⁷⁷. Sfântul Grigorie „exclue însă această ipoteză.

¹⁶⁷⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 406.

¹⁶⁷⁵ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quaestiones ad Thalassium*, P. G. XC, col. 769A.

¹⁶⁷⁶ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, nota 1 la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capetele teologice (gnostice)*, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, în col. *Filocalia ...*, vol. al II-lea, Editura Humanitas, București, 1999, p. 200.

¹⁶⁷⁷ „... numai printr-o neîntreruptă lucrare a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh de-a lungul tuturor treptelor de desăvârșire, vom putea ajunge cu greu – dacă peste tot acest lucru este posibil – să ne înfățișăm o viață sfântă și fericită. Dar și dacă vom putea ajunge la ea, după luptă îndelungată, chiar și atunci va trebui să stăruim cu tărie în ea fără ca să ne declarăm vreodată sătui de acel bine (lat. satietas – ῥόπος), ci cu cât gustăm mai mult din acea fericire, cu atâta simțim că crește și se întărește în noi și dorința de a o avea pe măsură ce primim și ne legăm tot mai strâns și mai deplin de Tatăl, de Fiul și de Duhul Sfânt. Și chiar dacă vreodată vreunul din cei ajunși pe o treaptă mai înaltă de desăvârșire ar spune că s-a saturat de ea, eu totuși nu cred că unul ca acela va fi golit de orice desăvârșire și că va decădea dintr-o dată, ci desigur că alunecarea lui se face treptat și în etape, ba se prea poate ca cineva care a comis o greșală mai mică să-și revină tot așa de brusc și să se întoarcă. Oricum, nu poate fi vorba la el de o cădere definitivă, ci oricând poate să-și revină, întorcându-se la starea de mai înainte și să restabilească ceea ce pierduse prin negrijă”. (Origen, *Despre principii*, Cartea I, VIII, studiu introductiv, traducere și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, în PSB, vol. 8, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 79-80). Satietas – ῥόπος s-ar putea traduce aici cu silă sau plictiseală dacă nu chiar oboseală de prea

Mișcarea nu mai este privită ca fiind cădere. Continua transformare în mai bine ca mutare «din slavă în slavă» nu implică o cădere înapoi. De aceea, sufletul ajuns la o anumită stare a desăvârșirii – de fapt cel care a atins desăvârșirea – nu mai este susceptibil de cădere, tocmai datorită acestei stabilități tot mai puternice în bine și a faptului că, pe măsură ce progresează, are o cunoaștere tot mai cuprinzătoare a faptului că obiectivul pe care și l-a ales este cel mai potrivit și că orice deviere de la el nu poate fi decât fatală”¹⁶⁷⁸.

Această învățătură a stabilității mobile și a mișcării stabile o găsim dezbătută¹⁶⁷⁹ cu o mie de ani mai târziu la scriitorul filocalic Calist Catafygiotul, în lucrarea *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, unde, printre multe altele, scrie că toate cele create și-au primit mișcarea de la Cel ce le-a adus la existență, potrivit cu rațiunea și firea lor, deci și mintea. Însă mișcarea acesteia din urmă ține pururea, fiind fără sfârșit și fără hotar. E împotriva vredniciei și a firii ei să se miște în chip mărginit și hotărnicit, aceasta putându-se întâmpla doar dacă se mișcă între cele mărginite și hotărnicite. Deci, mișcarea neîncetată a minții are nevoie de un obiect nesfârșit și nehotărnicit, spre care să se miște potrivit cu rațiunea și cu firea ei. Dar

multă fericire, o stare prin care s-a ajuns la păcat. E una din ereziile lui Origen (*op. cit.*, n. trad., nr. 272). În ultima parte a citatului lui Origen, se poate observa o altă învățătură greșită a lui. Modul ipotetic în care prezintă el această părere și lipsa de temei a afirmației indică graba cu care el a aderat la curente străine de creștinismul autentic (n. trad., nr. 274).

Rezultă că pentru Origen dorința crescândă este trupul acțiunii omului, în lipsa căruia putându-se furișa săturarea și despărțirea de bine care este efectul acesteia. Infinitul divin nu e admis de Origen care îl percepe pe linia filosofiei clasice unde infinitul e văzut ca fiind imperfect. (*Contra Celsus*, IV, 4, 8; IV. 63; *De principiis*, II, 9, 1). Când vorbea despre absența unei limite în progresul cunoașterii lui Dumnezeu, o făcea tratând chestiunea doar din punctul de vedere al limitării structurale ce caracterizează capacitatea cognitivă umană. A se vedea Claudia Disalvo, „L'«Oltre» Nel Presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa”, «Centro di Ricerche di Metafisica» e Vita e Pensiero, Milano, 1996, p. 273 la Chișcari Ilie, *op. cit.*, varianta în extensum, online, p. 17.

¹⁶⁷⁸ Chișcari Ilie, „Concepția despre epectază a Sfântului Grigorie de Nyssa – o teologie a dorinței”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă ...*, p. 609.

¹⁶⁷⁹ Și Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre stabilitate mobilă și mobilitate stabilă. În lucrarea de față am tratat aceasta, într-unul din subcapitolele următoare, intitulat: *Învățătura despre ἐπέκτασις. Influența Sfântului Grigorie de Nyssa asupra gândirii teologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul*.

nesfârșit și nehotărnicit cu adevărat nu este nimic afară de Dumnezeu, Care este Unul prin fire și în înțelesul propriu. Deci mintea trebuie să se întindă spre Unul cel nesfârșit și propriu-zis, adică spre Dumnezeu, și spre El trebuie să caute și să se miște. Căci aceasta ține de firea ei¹⁶⁸⁰. Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, traducătorul și tâlcuitorul acestei lucrări, scrie: „...Desigur, între odihnă și mișcarea nesfârșită pare o contradicție. Dar acestea se împacă atunci când mintea pătrunde în Cel nesfârșit. Atunci ea a ajuns și în mișcarea ei nehotărnicită și în odihna ei. Nesfârșirea mișcării și-a găsit nesfârșitul de la care nu mai trebuie să treacă la altceva; în El și-a găsit odihna. A ajuns în acea «mișcare stabilă» sau «stabilitate mobilă», de care a vorbit Sfântul Grigorie de Nisa. Acest «obiect» nu mai e obiect propriu-zis. Căci obiectul e posedat de înțelegere, deci e limitat. «Obiectul» infinit al minții e subiect: e Subiectul suprem dumnezeiesc. În general, un subiect e înțeles cu adevărat de un alt subiect; numai între ele se realizează o înțelegere ... Obiectul nu poate fi înțeles prin el însuși. Apoi mă lasă în întuneric. Nu mă ajută să mă înțeleg. Dar în înțelegerea altui subiect înaintez totodată la nesfârșit, cu deosebire în înțelegerea Subiectului dumnezeiesc. În El mă odihnesc, pentru că nu trebuie să trec la altceva, și altceva; și totuși înaintez în înțelegere. Căci niciodată nu-L epuizez în înțelegere și nu mă epuizez în înțelegerea mea. Iar înțelegându-L pe El, înțeleg și obiectele”¹⁶⁸¹. Într-o notă explicativă următoare, același Părinte profesor Stăniloae scrie că mintea nu se poate folosi de ceea ce-i este propriu, adică de mișcarea ei fără de sfârșit, care „trebuie să fie în același timp o odihnă, decât în Cel nehotărnicit, de la care nu trebuie să treacă mai departe, deci în care se odihnește sau s-a stabilizat, dar în același timp se și mișcă spre tot mai multă înțelegere. Numai în El «e stabilă prin mișcare» sau «se mișcă în stabilitate»¹⁶⁸².

Deci, în mod obișnuit, o persoană care se înalță nu se află în repaus și invers, dar în cazul lui Moise, înălțarea a apărut, paradoxal, prin repaus. Pentru că, cu cât omul rămâne mai nemișcat în bine, cu

¹⁶⁸⁰ Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, cap. 3, traducere, introduceri și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, în *Filocalia* ..., vol. 8, Editura Humanitas, 2002, p. 376.

¹⁶⁸¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, notă explicativă, nr. 722, p. 376-377.

¹⁶⁸² *Ibidem*, nr. 725, p. 378.

atât mai mult își realizează țelul, în timp ce omul care are o fundație instabilă a gândirii nu-și va atinge niciodată obiectivul. Pentru cel care stă pe stânca adevărului, repausul este mișcare, iar acesta își termină cursa cu o „stasis înaripată”¹⁶⁸³.

VII.9. Teologia Sfântului Grigorie – o teologie a insatisfacției, a eternei frustrări și a disperării?

VII.9.1. Eternă frustrare?

Cu cât sufletul credinciosului înaintează în unirea cu Dumnezeu, se simte tot mai nesatisfăcut în dorința sa, pentru că Dumnezeu e infinit și rămâne întotdeauna inaccesibil în ființa Sa; oricât ar avansa în cunoașterea Lui, ființa lui Dumnezeu îi rămâne nedescoperită, însă nu doar omului, ci și îngerilor.

Tot ceea ce a dobândit sufletul, stârnește „dorința de a cunoaște bunătățile superioare, dar pricinuiesc în suflet și o întristare, făcându-ne, într-un oarecare fel, să ne lipsim de nădejdea de a cuprinde cele necuprinse”¹⁶⁸⁴, căci, așa cum am precizat și mai sus, Dumnezeu fiind infinit, este inaccesibil în ființa Sa. Iar „acestea sunt cele care ne duc la întristare, făcându-ne să deznădăjduim”¹⁶⁸⁵. Există o tristețe a creaturii, care știe că nu-L va vedea niciodată în mod deplin pe Dumnezeu cum este în Sine: „Și în măsura în care noi înțelegem că acest Bine depășește întreaga noastră cunoștință, plânsul trebuie să crească în noi înșine din cauză că acest bine e atât de imens”¹⁶⁸⁶.

Această situație îl face pe Hans Urs von Balthasar, care consideră că filosofia Sfântului Grigorie de Nyssa este una a insatisfacției și a disperării, să se întrebe la un moment dat despre faptul că această

¹⁶⁸³ Paul Plass, „Transcendent time and eternity in Gregory of Nyssa ...”, p. 184.

¹⁶⁸⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, V, P. G. XLIV, col. 857C-857D.

¹⁶⁸⁵ P. G. XLIV, col. 860D; PSB 29, p. 174.

¹⁶⁸⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *De Beatitudinibus*, III, P. G. XLIV, col. 1225CD. Idealștii alemanzi preiau această temă, dar într-un mod mult mai sumbru: privesc tristețea creaturii ca fiind cauzată de faptul că nu poate fi Dumnezeu (Schelling); Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 75.

dorință eternă care este bucuria supremă la care o creatură poate avea acces nu face cumva ca această metafizică a devenirii să ne lase nesatisfăcuți într-o oarecare măsură? Această dorință, deși mereu potolită de Dumnezeu, este în sine ca o sete, care ne lasă complet uscați și înfierbântați¹⁶⁸⁷. Apelul către Dumnezeu, deși Dumnezeu răspunde fără încetare, rămâne, într-o oarecare măsură, nerezolvat: *Vocavi ipsum et non audiit me*¹⁶⁸⁸. „Ciudat lucru: suntem nesatisfăcuți de această metafizică care absolutizează lucrul cel mai fundamental în noi: insatisfacția...”¹⁶⁸⁹. Iar mai departe același von Balthasar afirmă: „Găsim de fapt la sfârșitul acestei filosofii a chipului ceva care seamănă cu o resemnare și care nu ar fi altceva decât o formă îndulcită a «disperării» și «tristeții»”¹⁶⁹⁰. Această dorință etern nesatisfăcută ar ascunde, sub forma unei nostalgii crescânde, disperarea unei conștiințe.

Balthasar sugerează că această metafizică a devenirii și dorinței greșește doar pentru că se bazează pur și simplu pe o analiză a naturii realității creaturale. Dar este important să realizăm că Sfântul Grigorie nu are o asemenea metafizică: ἐπέκτασις este, în gândirea lui, un fir dintr-o țesătură, care nu poate fi desfăcut de restul acesteia. Von Balthasar continuă vorbind despre filosofia chipului și a iubirii la Sfântul Grigorie. Dar în opera Sfântului Grigorie, filosofia devenirii și dorinței nu e niciodată singură ci e doar un mod pentru Sfântul Grigorie de a vorbi despre experiența întunericului divin făcută în suflet. Ea „exprimă faptul că Dumnezeu nu poate fi cuprins, că sufletul nu poate ajunge la o cunoaștere definitivă a lui Dumnezeu, că dorul său după Dumnezeu nu va fi niciodată satisfăcut pe deplin: experiența lui Dumnezeu făcută de suflet îl va inspira mereu să năzuiască spre mai mult. Dar aceasta nu înseamnă că Dumnezeu e departe de suflet și nu poate fi atins niciodată. Din contră, în întuneric Dumnezeu Se face prezent sufletului, iar sufletul este unit cu El. Învățătura despre ἐπέκτασις exprimă o latură a experienței lui Dumnezeu făcută de suflet: caracterul ei inepuizabil, imposibilitatea oricărei sațietăți. Dar Sfântul Grigorie are cel puțin trei teme care

¹⁶⁸⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, IV, p. 363.

¹⁶⁸⁸ P. G. XLIV, col. 893AC.

¹⁶⁸⁹ Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée ...*, p. 75-76.

¹⁶⁹⁰ *Ibidem*, p. 99.

exprimă experiența prezenței lui Dumnezeu pentru suflet în întunericul divin: oglinda sufletului, simțurile duhovnicești și sălășluirea Cuvântului”¹⁶⁹¹.

Nu există nicio urmă de frustrare în întâlnirile divine ale lui Moise sau ale miresei din *Cântare*. Nu există un sens al insatisfacției că această comuniune a lor cu Dumnezeu se amplifică la fiecare nouă întâlnire. Pur și simplu, aceasta se întâmplă când o creatură finită Îl întâlnește pe Dumnezeu Cel veșnic. Sfântul Grigorie prezintă o schiță succintă a acestei ontologii a dorinței în omilia a VI-a a operei *In Canticum canticorum*.

Pentru Sfântul Grigorie, a fi uman înseamnă a fi înrădăcinat în paradox. A fi uman este a fi finit și, în același timp, a participa la Transcendent. Aceasta pune bazele ființei umane ca un tip de paradox, „o stază avântată”, „o odihnă etern mișcătoare”¹⁶⁹². Sfântul Grigorie extrage implicațiile pentru suflet ale acestui fenomen: este creat pururea în timp ce se modifică pururea în mai bine în creșterea sa în perfecțiune. Totuși, starea sa prezentă de bunătate, chiar dacă este deosebit de bună și perfectă, reprezintă numai începutul unui stadiu transcendent mai bun¹⁶⁹³. Cu cât sufletul participă mai mult în Dumnezeu, cu atât recunoaște mai bine că Dumnezeu îi transcende la fel de mult ca înainte¹⁶⁹⁴.

Referitor la această temă a eternei frustrări, se mai poate naște o întrebare: care este semnificația negării de către Sfântul Grigorie a uniunii finale cu Dumnezeu? Este această teorie a progresului etern al sufletului, nimic altceva decât descrierea unei uniuni dinamice, active și eterne cu Dumnezeu? Pentru că nu există controversă în a susține că uniunea cu Dumnezeu nu ar putea fi niciodată statică. În timp ce numeroși erudiți ar prefera să sublinieze că această doctrină *nu* este una a *eternei frustrări*, există o tensiune de netăgăduit în doctrina Sfântului Grigorie între dorința sufletului de a se uni cu Dumnezeu și incapacitatea sufletului de a se uni cu El complet. Întrebarea este cum

¹⁶⁹¹ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 129-130.

¹⁶⁹² A se vedea J. Warren Smith, *Passion and Paradise: Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*, Herder & Herder, New York, 2004, p. 214-216.

¹⁶⁹³ Martin Laird, „The Fountain of His lips ...”, p. 49.

¹⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 49.

se poate interpreta și evalua insistența Sfântului Grigorie pe ideea că Dumnezeu rămâne etern dincolo de suflet¹⁶⁹⁵.

Această „constantă creștere în perfecțiune” nu are nimic de-a face cu dorința de a te simți frustrat sau necorespunzător (dată fiind o pregătire corespunzătoare) în descoperirea și comunicarea cu Dumnezeu, ci reprezintă doar implicația unirii persoanei finite cu un Dumnezeu infinit. Și Sfântul Apostol Pavel a furnizat cheia biblică la toate acestea. După ce a ascultat tainele de nespus ale paradisiului, Apostolul Pavel a continuat să se deplaseze mai sus și nu a încetat să se înalțe¹⁶⁹⁶.

Această dorință etern nesatisfăcută pare a introduce o problemă, și anume aceea a disperării în viața spirituală¹⁶⁹⁷.

Teologul german Hans Urs von Balthasar este de părere că nu se poate nega că o dimensiune a acestei doctrine este chiar aceea că sufletul rămâne oarecum nesatisfăcut pe deplin și neîmplinit: după cum scrie Sfântul Grigorie, sufletului nu i se acordă niciodată deplina satisfacție¹⁶⁹⁸. Acest aspect al doctrinei Sfântului Grigorie l-a făcut pe Hans Urs von Balthasar să se întrebe dacă această doctrină nu se aseamănă uneia a „eterneli frustrări”.

De aceea, chiar când a vorbit despre tristețea sufletului, care duce uneori până la pierderea nădejdi, Sfântul Grigorie a adăugat imediat: „Dar trebuie să încercăm, punându-ne nădejdea în Dumnezeu, Cel ce dă cuvânt celor ce «binevestesc cu putere multă», să unim (contemplarea) următoare cu vederile cuprinse mai înainte, într-un șir neîntrerupt”¹⁶⁹⁹. Tristețea sufletului nu trebuie confundată cu epectaza. Dorința poate la un moment dat naște tristețe, dar aceasta nu înseamnă că viața duhovnicească este un progres în tristețe, căci fericirea nu poate fi concepută ca stând alături cu tristețea. Sufletul care înaintează și care își conștientizează micimea sa în fața lui Dumnezeu, are doar la un moment dat slăbiciunea de a-și pierde nădejdea în puterile proprii și, implicit, în puterea lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie nu recomandă persistarea în această stare, ci îl sfă-

¹⁶⁹⁵ Kathryn Rombs, „Gregory of Nyssa’s Doctrine of Epektasis ...”, p. 288-289.

¹⁶⁹⁶ Martin Laird, „The Fountain of His lips ...”, p. 49.

¹⁶⁹⁷ Everett Ferguson, „God’s infinity and man’s mutability ...”, p. 72.

¹⁶⁹⁸ Kathryn Rombs, „Gregory of Nyssa’s Doctrine of Epektasis ...”, p. 292.

¹⁶⁹⁹ *In Canticum canticorum*, V, P. G. XLIV, col. 860D.

tuiește pe cel care trece prin criza deznădejzii să încerce, punându-și nădejdea în Dumnezeu¹⁷⁰⁰.

Trebuie remarcat faptul că, deși afirmăm importanța deosebită a epectazei în viața duhovnicească și că e o condiție naturală a sufletului, ea nu poate fi separată de celelalte aspecte ale procesului de desăvârșire. Epectaza este în gândirea Sfântului Grigorie, așa cum am mai precizat deja, ca un fir roșu care nu poate fi separat de restul țesăturii¹⁷⁰¹. Astfel că nu se poate vorbi nici pe departe de o „metafizică a insatisfacției”¹⁷⁰².

De fapt, tratând această problemă, Sfântul Grigorie menționează de la început că „încă n-am pășit pe vârful muntelui, ci ne aflăm încă la poalele înțelesurilor”¹⁷⁰³. Deci este vorba doar de o etapă a urcșului duhovnicesc, al cărei final este mângâierea care vine din împărtășirea cu Mângâietorul; căci Duhul este Cel ce ne face să dobândim încă de aici mângâierea vieții viitoare în Dumnezeu; Duhul este adierea aerului de la țărmul de dincolo de mare, aer care ne duce într-acolo¹⁷⁰⁴.

¹⁷⁰⁰ Pentru a înțelege aceste aspecte ale misticii gregoriene, semnificativă este explicația pe care Sfântul Grigorie o dă celei de-a treia fericiri: „Feriți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia” (Mt. 5, 4). El socotește că aici nu e vorba nu numai de cei ce plâng din căință, ci din dorul continuu spre cer și de „faptul că sufletul, privind spre binele adevărat, nu se lasă scufundat în amăgirea de acum a vieții; căci nu poate trăi fără lacrimi cel ce înțelege cu adevărat lucrurile...”. (Sf. Grigorie de Nyssa, *De beatitudinibus*, III, P. G. XLIV, col. 1228D). Pentru că „cel ce a izbutit să vadă cu adevărat binele, dar pe urmă a cunoscut sărăcia firii omenești, va simți o nenorocire în suflet să nu fie în binele acela și-și va face din viața de aici o viață de plâns”. (*Ibidem*, col. 1225A). Dar arată de ce nu trebuie să concepem o metafizică a tristeții, pentru că „de aceea Cuvântul ferește plânsul: nu pentru că îl socotește fericit în el însuși, ci pentru ceea ce vine din el”. (*Ibidem*, col. 1229B), așa încât „nu plânsul îl laudă Cuvântul, ci cunoștința binelui, căreia îi urmează pătimirea întristării pentru motivul că nu mai are în viața de față ceea ce dorește”. (*Ibidem*, col. 1225A).

¹⁷⁰¹ A. Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 129.

¹⁷⁰² Faptul că tragismul depărtării de Dumnezeu este o atitudine specifică teologiei occidentale o mărturisește Vladimir Lossky, adăugând că „atitudinea eroică a marilor sfinți ai creștinismului occidental, pradă mahnirii unei separații tragice de Dumnezeu, nu este cunoscută în spiritualitatea Bisericii Răsăritene” („Teologia mistică a Bisericii de Răsărit”), la A. Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 244.

¹⁷⁰³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, p. 348.

¹⁷⁰⁴ Pr. D. Stăniloae, nota 57 la *Despre fericiri*, în PSB 29, p. 356.

S-a pus și se pune întrebarea: nu reprezintă o dezamăgire să nu-ți atingi niciodată scopul, să „te afli mereu pe drum”? Vedem aici un paradox, dar unul fidel experienței spirituale. Fiecare împărtășire este o împărtășire reală, și putem să ne simțim realizați sau împliniți; și totuși, nu ne putem opri. Există atât satisfacție, cât și dorință din ce în ce mai mare. Când Moise a cerut să-L vadă pe Dumnezeu „față în față”, Sfântul Grigorie explică mai întâi că cererea sa a fost (într-un sens) satisfăcută și totuși Moise a fost adus la *disperare* pentru că i s-a spus că ceea ce a cerut este imposibil vieții umane. Mai îndrăzneț încă, dumnezeiescul Grigorie rezolvă ulterior paradoxul satisfacției și dorinței printr-un alt paradox: „Vocea divină a satisfăcut ce i s-a cerut prin ceea ce a fost refuzat”¹⁷⁰⁵. Lui Moise i s-a permis să-L vadă pe Dumnezeu („din spate”), dar nu i s-a promis încetarea dorinței sale pentru Dumnezeu. Deci, aici se observă o împărtășire. Privind altfel problema, satisfacția constă în continuarea căutării. „În acest mod, mireasa este, într-un anume sens, rănită și înfrântă, datorită frustrației create de ceea ce dorește, acum că se gândește că pasiunea sa pentru Celălalt nu poate fi împlinită sau satisfăcută. Dar vălul durerii sale este îndepărtat când află că adevărata satisfacere a dorinței sale constă în continuarea neobosită a căutării și înălțarea sa neabătută; astfel ea vede că împlinirea dorinței sale va genera continuu o dorință și mai mare pentru Transcendent”¹⁷⁰⁶.

Sufletul doritor de Dumnezeu descoperă întotdeauna din ce în ce mai mult din *Obiectul* (*Subiectul*) dorinței. Această observație este fidelă vieții spirituale, prin aceea că se deschid perpetuu noi drumuri odată cu fiecare înălțime cucerită în progresul către Dumnezeu. Ce s-a câștigat deja devine un punct de plecare pentru noi descoperiri. Fiecare degustare de Domnul este un imbold pentru o delectare și mai mare. „Pururi Fântâna/Izvorul bunătăților atrage spre Sine pe cei ce însetează, precum zice Izvorul în Evanghelie: «De însetează cineva, să vină la Mine să bea» (In. 7, 37). Căci în aceasta nu a dat un hotar nici setei, nici pornirii spre El, nici plăcerii de a bea, ci cu întinderea poruncii în veci, unește și îndemnul de a înseta, și de a bea și de a avea

¹⁷⁰⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 404A.

¹⁷⁰⁶ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 1037BC.

pornirea spre El¹⁷⁰⁷. Iar celor ce au apucat să guste și au aflat că bun e Domnul, gustarea li se face ca un îndemn spre împărtășire de și mai mult. De aceea, niciodată nu lipsește celui ce urcă îndemnul ce i se face, care îl atrage neconținut spre ceea ce e mai mare”¹⁷⁰⁸.

Revenind la aserțiunile lui Hans Urs von Balthasar, se pare că nimeni nu a apărat mai mult învățătura Sfântului Grigorie de această acuzație a „eternei frustrări” decât Jean Daniélou. El argumentează că *intuiția* pătrunzătoare a Sfântului Grigorie arată că sufletul uman este, prin natura sa, o ființă dinamică, activă, care se află mereu în mișcare, înainte sau înapoi. De aici rezultă că, în viața veșnică, în care sufletul se poate deplasa doar înainte, sufletul se mișcă „din slavă în slavă”, și astfel, se mișcă de la un moment de satisfacție la altul. Deși sufletul nu îl poate înțelege pe Dumnezeu dintr-odată, așa cum Se cunoaște Dumnezeu Însuși, sufletul este condus de dragoste să caute Binele divin în eternitate. În afirmarea progresului etern în Dumnezeu, Daniélou insistă că o afirmație a progresului etern în Dumnezeu este exact înălțimea a ceea ce ar putea experimenta ființa umană.

Totuși, este important să nu negăm niciodată caracterul incomprehensibil sau incomprehensibilitatea lui Dumnezeu pentru suflet în scrierile Sfântului Grigorie. Este crucial pentru Sfântul Grigorie faptul că Dumnezeu rămâne totdeauna de neatins pentru suflet în mod deplin, chiar în ascensiunea acestuia „din slavă în slavă”. Iubirea nesățioasă a sufletului pentru Dumnezeu este răspunsul Sfântului Grigorie la problemele căderii sufletului și la perspectiva reducționistă a lui Eunomie asupra lui Dumnezeu și a cunoașterii noastre asupra Lui. În *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie explică faptul că sufletul poate dispera uneori, pentru că nu poate să-L vadă pe Dumnezeu așa cum și-ar dori¹⁷⁰⁹. Dar, în ultimă instanță, este bine și drept ca

¹⁷⁰⁷ Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, comentând acest text precizează următoarele: „Porunca și îndemnul Domnului: să vină la Mine și să bea e dată pentru veșnicie. Deci nici setea nu se va potoli vreodată. Ci în cel ce bea, sau în cel ce gustă, se trezește dorința de a bea și de a gusta mai mult. Și izvorul e nesecat și mereu dă ceva nou din el”. (nota de subsol nr. 165, în PSB 29, p. 224)

¹⁷⁰⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 941D; PSB 29, p. 223-224.

¹⁷⁰⁹ Idem, *De vita Moysis*, II. 220; citat de Kathryn Rombs, „Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis ...”, p. 292.

Dumnezeu să rămână etern ascuns sufletului. Sfântul Grigorie scrie: „Vederea adevărată a lui Dumnezeu constă în aceasta, ca acel care își înalță privirea spre Dumnezeu să nu înceteze niciodată în această dorință. Pentru că spune (Dumnezeu): «Nu-mi poți vedea fața, pentru că omul nu mă poate vedea și apoi să trăiască»”¹⁷¹⁰. Sufletul nu poate să vadă niciodată direct fața lui Dumnezeu, conform Sfântului Grigorie. Acest divin „nu” adresat sufletului este aspectul învățaturii Sfântului Grigorie care indică răspunsul cel mai puternic al acestuia către adversarii săi, care și-ar fi dorit ca sufletul să-L vadă pe Dumnezeu față în față cu prețul dureros al unui Dumnezeu finit și al unui suflet căzut¹⁷¹¹.

După cum am văzut, consecința logică a acestei doctrine este aceea că, pentru Sfântul Grigorie, Dumnezeu rămâne etern dincolo de suflet. Cum înțelegem și evaluăm insistența Sfântului Grigorie asupra imposibilității sufletului de a rămâne într-o stază finală în cunoașterea deplină a lui Dumnezeu? Pentru Sfântul Grigorie, sufletul tinde spre întunericul divin, pierzându-și propria putere de a vedea doar pentru a se bucura de un mod mai mareț de a percepe prezența lui Dumnezeu. Deci, pe de o parte, Dumnezeu satisface sufletul. Dar eshatologia Sfântului Grigorie este rezumată într-un paradox, acela că satisfacția noastră nu va fi niciodată satisfăcută. După cum declară în *De vita Moysis*: „Aceasta este vederea adevărată a lui Dumnezeu: să nu fii niciodată satisfăcut în dorința de a-L vedea”¹⁷¹². Fără aspectul negativ al acestui paradox, faptul că vom tinde etern spre ceva ce nu putem poseda deplin nu ar constitui un paradox.

Ar mai putea exista o posibilă întrebare referitor la acest subiect: această dorință etern nesatisfăcută nu ascunde sub forma nemărturisită a unei nostalgii crescânde, disperarea unei conștiințe care refuză de a mărturisi eșecul ei? Se știe că, în unirea cu Dumnezeu, sufletul este tot mai nesătul și mai nesatisfăcut în dorința sa, pentru că Dumnezeu e infinit și îi rămâne totdeauna inaccesibil în ființa Sa: „Acestea sunt cele ce ne duc la întristare, făcându-mă să deznădăjduiesc...”¹⁷¹³.

¹⁷¹⁰ *De vita Moysis*, II. 233; *eodem loco*.

¹⁷¹¹ Kathryn Rombs, *op. cit.*, p. 292.

¹⁷¹² *De vita Moysis*, II. 239; *eodem loco*, p. 292.

¹⁷¹³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, V, P. G. XLIV, col. 860D.

În opera Sfântului Grigorie, „filosofia devenirii și a dorinței”¹⁷¹⁴ nu este niciodată tratată în mod solitar, ci doar în cadrul discursurilor privitoare la experiența sufletului omenesc în întunericul divin și în unirea mistică a miresei *Cântării Cântărilor* cu Mirele ei. Ea exprimă doar faptul că Dumnezeu nu poate fi cuprins niciodată, fapt care dă sufletului posibilitatea de a înainta la infinit în cunoașterea Lui și de a fi mereu aprins de dorința de a fi cuprins tot mai mult de harul Său.

Dar aceasta nu înseamnă că Dumnezeu stă departe de suflet și nu poate fi atins niciodată. Dimpotrivă, sufletul, de la un moment dat, avansează, mai mult decât în urcușul spre Dumnezeu, în unirea cu Dumnezeu, care i se face cunoscut în întuneric¹⁷¹⁵.

Atunci când spune că dorința sufletului crește, se lărgeste, Sfântul Grigorie înțelege prin aceasta că natura însăși este lărgită tot mai mult: „Căci sufletul se face neconținut mai mare ca sine, prin împărtășirea de Cel mai presus de sine și nu încetează de a crește”¹⁷¹⁶. Participând la Dumnezeu, sufletul se umple tot mai mult de razele dumnezeirii, altfel spus, i se comunică în mod tot mai îmbelșugat energiile divine sfinte și sfințitoare, care fac ca natura umană să nu cunoască limite în creșterea sa: „Izvorul bunurilor țâșnind neîncetat, natura celui ce participă ... face din tot ceea ce primește o creștere a propriei sale măririi”¹⁷¹⁷. Acest text permite de a sesiza legătura intimă între natură, dorință și participare. Participarea la Dumnezeu dilată natura și prin aceasta își intensifică dorul sau mișcarea spre ceea ce e înainte, fiindcă „ceea ce a rămas necuprins e de nesfârșite ori mai mult decât ceea ce s-a cuprins”¹⁷¹⁸. Astfel, experiența lui Dumnezeu exclude disperarea, pentru că „dorința nepotolită nu e decât natura însăși, care crește în fiecare clipă”¹⁷¹⁹, și devine mereu nouă prin participarea sa la Dumnezeu: „Când dar sufletul simplu, uniform și devenit cu totul asemănător cu Dumnezeu, a găsit Acel bun ... atunci el crește și se unește cu el prin iubire”¹⁷²⁰. Natura umană crește în har prin iubire, căci iubirea o face să tindă mereu înainte. Dumnezeu către

¹⁷¹⁴ Aceasta este sintagma cu care von Balthasar a denumit conceptul de epectază.

¹⁷¹⁵ A. Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 129.

¹⁷¹⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, V, P. G. XLIV, col. 876A.

¹⁷¹⁷ Idem, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 105BC.

¹⁷¹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, V, P. G. XI, col. 1000A.

¹⁷¹⁹ Marius Telea, *op. cit.*, p. 71.

¹⁷²⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 93C.

Care sufletul se urcă nu este un infinit interminabil, nici numai o prezență în energii, ci mai mult, un Dumnezeu viu, un izvor de iubire. Sufletul se unește cu Dumnezeu, cunoscându-L prin iubire. Astfel, cunoașterea devine iubire¹⁷²¹, căci Dumnezeu e cunoscut ca și prin iubire.

Această lege este expusă de Sfântul Grigorie chiar de la începutul Comentariului la *Cântarea Cântărilor*: „Bucuria (ἀπόλαυσις)¹⁷²² de Dumnezeu care renaște continuu (în sufletul purificat) este punctul de plecare (ἀφορμή) al unei dorințe mai mari (μεῖζονος ἐπιθυμίας), făcând dorința (πόθος) mai intensă (σφοδρότερος) prin participarea (μετουσία) bunurilor”¹⁷²³. Avem aici termenii pe care îi vom regăsi în analiza ce urmează. Suntem în ordinea μετουσία, a unirii. O unire progresivă. Pe măsură ce Dumnezeu se comunică (ἄει μετεχόμενους), crește dorința sufletului. Plăcerea, bucuria, îndestularea, departe de a produce sațietate (χόρος), ca în îndestulările sensibile, produce, dimpotrivă, o sete mai mare.

Sfântul Grigorie ne arată unele din aceste *suflete ale dorinței*: Moise, Ilie, Ioan, Petru și Pavel și alți apostoli, cărora manifestările (θεοφανεία) divine „le-au aprins o dorință mai ardentă (σφοδρότερος). Astfel sufletul unit cu Dumnezeu (συναπτομένη), nu cunoștea sațietatea (ἄχορέστως) în plăcerea sa. Cu cât era mai plin de plăcere, cu atât mai ardentă se făcea forța dorinței”¹⁷²⁴.

Experiența infinitului divin exclude disperarea, pentru că dorința nepotolită nu e decât natura umană însăși, care crește în fiecare clipă, devine nouă prin participarea sa la unirea cu Dumnezeu: „Când dar sufletul simplu, uniform și devenit cu totul asemănător cu Dumnezeu, a găsit Acel bun ... atunci el crește și se unește cu El prin iubire”¹⁷²⁵. Natura umană crește în har prin iubire, căci iubirea o face să tindă mereu înainte. Dumnezeu, către Care sufletul se urcă, nu este numai un infinit interminabil, nici numai o prezență în energii, ci mai mult, un Dumnezeu viu, un izvor fâșnitor de iubire¹⁷²⁶.

¹⁷²¹ *Ibidem*, col. 96C.

¹⁷²² Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 310.

¹⁷²³ P. G. XLIV, 777B.

¹⁷²⁴ P. G. XLIV, 778CD; Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 311.

¹⁷²⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 93C.

¹⁷²⁶ Louis Bouyer, Jean Leclercq, François Vandebouche, Louis Cognet, „Histoire de la spiritualité chrétienne”, Partea I: Louis Bouyer, „La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères”, Aubier, Editions Montaigne, 1960, p. 349 la Doctorand Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 93-94.

Deci, în urcușul către Dumnezeu, sufletul nu este lipsit de satisfacții, ci este mereu satisfăcut, însă, în fiecare moment al satisfacerii, o nouă dorință crește. Sfântul Capadocian precizează că atunci „când a nădăjduit, asemenea lui Moise, că i se va arăta spre cunoaștere fața Împăratului, Cel dorit trecuse, încât a scăpat de înțelegerea miresei ... Dar nu părăsind sufletul ce-L urmează, ci trăgându-l spre sine”¹⁷²⁷.

În viziunea gregoriană, virtutea „este atât osteneala, cât și recompensa celor care au obținut-o”¹⁷²⁸. Dorința de Dumnezeu este bucurie, iar căutarea este vederea lui Dumnezeu. Aici rezidă poate răspunsul suprem la problema disperării într-un sistem în continuă expansiune. Cuvântul de încheiere ar trebui să-i aparțină Sfântului Grigorie. „Descoperirea este căutarea continuă însăși, pentru că noțiunea de căutare și cea de descoperire nu sunt diferite. Ci recompensa cercetării este căutarea însăși”¹⁷²⁹.

Conchizând, putem spune că Sfântul Grigorie de Nyssa limpezește această aparentă problemă de care vorbește von Balthasar, subliniind adeseori că viața împreună cu Dumnezeu nu e statică, nici plicticoasă, ternă sau monotona, ci îi oferă plenitudinea existenței, fiind mereu mai seducătoare, mai de dorit, împlinind, bucurând și transfigurând continuu ființa credinciosului: „Sufletul care vede pe Dumnezeu și primește în sine dorul cel bun după frumusețea nestricăcioasă are neconținut o poftă nouă spre ceea ce e deasupra, neslăbindu-și niciodată dorul prin saturare”¹⁷³⁰. De aceea nu încetează de a se întinde spre cele dinainte și de a ieși din aceea în ce este și de a pătrunde mai înăuntru, unde încă nu a fost. Și ceea ce i se arată lui mereu mai minunat și mai mare, socotește mai prejos de ceea ce

¹⁷²⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, XII, p. 276-277.

¹⁷²⁸ Idem, *De Beatitudinibus*, IV, P. G. XLIV, col. 1245C.

¹⁷²⁹ Idem, *In Ecclesiasten*, VII, P. G. XLIV, col. 720C.

¹⁷³⁰ Sufletul nu se poate satura niciodată de înaintarea în bine, ci doar de săvârșirea răului se satură. Îi pare rău de săvârșirea lui, pe când de săvârșirea binelui nu-i pare rău niciodată. Aici e vizată și „teoria platonico-origenistă despre saturarea sufletelor de bine în preajma lui Dumnezeu și despre coborârea de acolo pentru a ieși din plictiseala acelei saturări, ceea ce le pricinuieste o nouă incorporare. Binele este nesfârșit. E nesfârșit pentru că el constă în comuniunea iubitoare dintre persoane și în primul rând între persoana noastră și Persoana dumnezeiască de nesfârșită bunătate și nesfârșit nouă în formele de manifestare ale bunătății Ei dăruitoare”. (Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nota explicativă nr. 257, în PSB, vol. 29, p. 284).

urmează, pentru faptul că ceea ce se află în chip neconținut este neîndoiește mai frumos decât ceea ce a atins înainte. E ceea ce se întâmplă și lui Pavel, care murea în fiecare zi (I Cor. 15, 15), fiindcă mereu trecea la o viață nouă, făcându-se neconținut mort față de ceea ce a trecut și dând uitării cele străbătute înainte”¹⁷³¹.

Putem sublinia, bazându-ne pe cuvintele Sfântului Grigorie al Nyssei, care, cu alți termeni și într-un mod mai concis, explică acest neîncetat progres duhovnicesc, precizând că „măreția firii dumnezeiești nu e hotărnicită de nicio margine și că nu e vreun hotar al cunoașterii în înțelegerea celor cercetate, după care ar trebui să se oprească din mersul înainte cel ce urmărește cele înalte, ci că cel ce aleargă, printr-o înțelegere superioară, spre mintea (înțelesul) de sus, trebuie să se poarte astfel ca toată desăvârșirea cunoașterii, accesibilă firii omenești, să i se facă început al poftirii celor înalte”¹⁷³².

VII.9.2. Sufletul este satisfăcut, însă pe măsură ce cunoașterea crește, crește și dorința

Nu trebuie să considerăm că sufletul este total lipsit de satisfacții. Dimpotrivă, pe măsură ce progresează, el obține în mod constant ceva din ceea ce dorește, fără însă a dobândi vreodată sațietatea și cu o dorință care crește, de asemenea, în mod constant¹⁷³³. Sufletul este mereu satisfăcut; dar în fiecare moment al satisfacerii o nouă dorință crește. Pe măsură ce cunoașterea crește, crește și dorința. Sfântul Grigorie, comentând *Cântarea Cântărilor* 5, 4, vorbește despre fereastra sufletului ca o „deschizătură mică, îngustă și strâmtă, prin care n-a încăput Însuși Mirele, ci de-abia mâna Lui; dar prin ea a pătruns înăuntru și s-a atins de cea care dorea să-L vadă pe Mire, din

¹⁷³¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XII, P. G. XLIV, col. 1033D-1036A; PSB 29, p. 284.

¹⁷³² *Ibidem*, VI, P. G. XLIV, col. 892AB. În acest sens, „cunoașterea lui Dumnezeu este un proces dinamic”, cum zice Berdiaev. (Magistrand N. V. Stănescu, *op. cit.*, p. 16-17).

¹⁷³³ H. J. M. Turner, „St. Gregory of Nyssa as a Spiritual Guide for Today”, în *Eastern Church Review*, vol. VII, 1975, Nr. 1, p. 23; Chișcari Ilie, *Concepția despre epectază ...*, varianta *in extensum* (accesată la 11. 08. 2011), online: <http://ro.scribd.com/doc/57114971/Epectaza-La-Sf-Grigorie-de-Nyssa>, p. 20;

care aceasta numai a câștigat, că a cunoscut că mâna aceasta este a Celui dorit”¹⁷³⁴. Iar în versetele 5, 6, spune că mireasa, „când a nădărdit, asemenea lui Moise, că i se va arăta spre cunoaștere fața Împăratului, Cel dorit trecuse, încât a scăpat de înțelegerea miresei ... Dar nu părăsind sufletul ce-L urmează, ci trăgându-l spre sine”¹⁷³⁵.

VII.9.3. *περὶ τελειότητος*. În atingerea îndumnezeirii nu există fixism, ci un continuu dinamism

Noțiunile de îndumnezeire, desăvârșire (*τελειότης*) sunt clasice. În rândul grecilor antici, perfecțiunea era considerată ca fiind ceva stabil, dobândit și imuabil. Pentru a-L găsi pe Dumnezeu – Desăvârșirea în ea însăși –, sufletul, în ochii lui Platon, trebuie să se purifice de toate elementele străine și să ajungă astfel să se asemene sau să imite arhetipul divin. În opoziție cu Platon, Sfântul Grigorie dezvoltă perspectiva originală după care îndumnezeirea rezidă în progresul însuși. Acest punct de vedere reprezintă un pas îndrăzneț înainte, din moment ce progresul avusese, în mintea greacă, sensul de mișcare și, prin urmare, de instabilitate și imperfecțiune. După cum indică Jean Daniélou, Sfântul Grigorie asociază schimbarea cu natura creată, nu cu răul, iar natura umană este în consecință chemată să se modifice perpetuu, conform liberului arbitru. Această crucială realitate a antropologiei și spiritualității Sfântului Grigorie nu trebuie niciodată uitată dacă este să evaluăm contribuția sa la mistica creștină. Sufletul, participând la Dumnezeu, se dezvoltă continuu, această dezvoltare nefiind finalizată vreodată; deci, trebuie să consimtă, adică să practice virtutea (*ἀρετή*)¹⁷³⁶.

Perfecțiunea a orice poate fi măsurat prin simțuri este marcată de anumite limite definite. Cantitatea, de exemplu, admite atât continuitate, cât și limitare, pentru că fiecare mărime cantitativă este circumscrisă de anumite limite proprii sieși. Persoana care privește un cot sau numărul 10 știe că perfecțiunea lor constă în faptul că au atât un început, cât și un sfârșit. Dar în cazul virtuții, am învățat de la

¹⁷³⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, omilia a XI-a, p. 266.

¹⁷³⁵ *Ibidem*, omilia a XII-a, p. 276-277.

¹⁷³⁶ Brother Casimir, *Introduction to On perfection*, în *GOTR*, Vol. 29, Nr. 4, 1984, p.350.

Apostol că singura sa limită a perfecțiunii este faptul că nu are nicio limită. Acel divin Apostol, măreț și nobil în înțelegere, care aleargă neîncetat pe calea virtuții, nu a încetat niciodată să depună eforturi (să tindă) (ἐπεκτεινόμενος) spre câștigarea acelor lucruri care urmează a veni (Filip. 3, 13). Să ajungă la un punct de oprire în cursă era un pericol pentru el. De ce? Pentru că Dumnezeu nu are o limită în natura Sa proprie.

Noțiunea de „perfecțiune” este asociată noțiunii de apofatism, cea de mișcare a epectazei sau progresul etern spre Dumnezeu. Dumnezeu, Care este perfecțiunea infinită, nu poate fi limitat. Sfântul Grigorie susține că, dacă este imposibil să obținem perfecțiunea într-un sens platonice, atunci perfecțiunea trebuie redefinită: perfecțiunea este aceea la care participăm cu o capacitate din ce în ce mai mare și, într-adevăr, această participare etern sporită constituie propria noastră perfecțiune. Astfel, într-o altă inversiune a unei prejudecăți grecești, Sfântul Grigorie vorbește pozitiv despre mutabilitate, căci, cu adevărat, cel mai delicat aspect al mutabilității noastre este posibilitatea de creștere în bine; și această capacitate de îmbunătățire transformă sufletul, pe măsură ce se schimbă, în ceva din ce în ce mai dumnezeiesc și astfel, nu ar trebui să ne tulburăm când luăm în considerare această tendință în natura noastră; din contra, trebuie să ne schimbăm astfel încât să putem evolua continuu spre ceea ce este mai bun, fiind transformați din slavă în slavă (II Cor. 3, 18), și astfel îmbunătățindu-se și devenind etern mai perfectă prin creștere zilnică, neajungând niciodată la nicio limită a perfecțiunii. Pentru că acea perfecțiune constă în a nu ne opri niciodată din creșterea în bine, din a nu ne circumscrie niciodată perfecțiunea prin vreo limită¹⁷³⁷.

Din moment ce transformarea continuă spre mai bine ca mișcare „de la slavă la slavă” nu reprezintă niciodată o stabilitate reală, nu implică nici căderea. Prin urmare, progresul continuu și stabilitatea adevărată pot fi identice, și pe bazele acestei înțelegeri omul poate beneficia de o permanență în bine. Aceasta este fundația libertății omului care poartă chipul lui Dumnezeu, diferind inerent de arhetipul său, ca supus schimbării. O astfel de schimbare, în care Platon a

¹⁷³⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *On Perfection*, W. Jaeger (ed.) *Gregorii Nysseni Opera*, Vol. 8/1, Leiden, 1952, p. 213.

văzut un semn al distanțării de arhetip, este prezentat de Sfântul Grigorie ca fiind mijlocul prin care omul poate recâștiga asemănarea cu arhetipul său prin exercițiul pozitiv al libertății.

În concepția Sfântului Grigorie, perfecțiunea în virtute este infinită¹⁷³⁸: „Perfecțiunea în raport cu toate celelalte lucruri care sunt măsurabile prin percepția simțurilor este demarcată de anumite granițe definite ... Dar, în cazul virtuții, am învățat de la Apostol că singura limită a perfecțiunii este că nu are nicio limită ... Binele nu are limită prin natura sa, ci este limitat de prezența opusului său, așa cum viața este limitată de moarte și lumina, de întuneric”¹⁷³⁹. Sfântul Grigorie încheie pasajul cu definiția virtuții citată la început. „Pentru că poate perfecțiunea naturii umane constă în chiar creșterea sa în bunătate”¹⁷⁴⁰. Potrivit acestei învățături, sufletul, atras fiind de Dumnezeu, este într-un continuu urcuș către treptele superioare ale plenitudinii harului. Îndumnezeirea omului, aici pe pământ, ca și în veșnicie, implică un progres permanent și o întindere fără sfârșit. Este și o formă de stabilitate, căci sufletul este fericit, participând la Dumnezeu, dar și o continuă mișcare ascendentă, fără limite, către înălțimi, căci orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna, înaintând, spre una superioară și astfel sufletul se aprinde mereu de dorința de a urca mai sus. Este o dorire continuă, în afara oricărei saturări, a celui cufundat în vederea lui Dumnezeu, Dumnezeu dându-i o vedere mereu nouă. Această mișcare este născută de „distanța mereu infinită dintre ceea ce posedă el din Dumnezeu și ceea ce Dumnezeu este”¹⁷⁴¹.

Din moment ce natura lui Dumnezeu este natura Binelui (Desăvârșirii), dacă Dumnezeu este infinit, tot așa este și desăvârșirea. Infinitatea lui Dumnezeu este baza infinității virtuții. Un număr de pasaje abordează acest punct. Dumnezeu este nelimitat în bine, pentru că substanța veșnică a lui Dumnezeu „conține toată perfecțiunea în ea însăși și nu poate fi limitată”¹⁷⁴². Binele, nelimitat de opusul său, continuă la infinit¹⁷⁴³. O limită a progresului care poate fi

¹⁷³⁸ Everett Ferguson, „God’s infinity and man’s mutability ...”, p. 65.

¹⁷³⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, I, P. G. XLIV, col. 300CD.

¹⁷⁴⁰ *Ibidem*, col. 301C.

¹⁷⁴¹ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 305-307.

¹⁷⁴² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 873C.

¹⁷⁴³ Idem, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 96C-97A.

făcut spre bine nu există, pentru că binele nu are limită. Prin urmare, Sfântul Grigorie ne furnizează o fundație pentru ideea de progres perpetuu în infinitatea virtuții, care la rândul său, este un corolar al infinității lui Dumnezeu¹⁷⁴⁴.

În lumina a ceea ce s-a spus privitor la perfecțiune și schimbare, în tratatul său – *περὶ τελειότητος* –, Sfântul Capadocian îi oferă călugărului Olimprios un cadru general pentru desăvârșirea privită ca promisiune creatoare. Ca episcop al Nyssei, după cum se știe, Sfântul Grigorie a combătut erezia eunomiană nu numai prin sublinierea naturii divine a lui Hristos și a Sfântului Duh, dar și prin fundamentarea definitivă a incomprehensibilității lui Dumnezeu; el a subliniat cunoașterea de Dumnezeu ca rezultat al prezenței Sale în noi prin har, domeniul vieții mistice.

Pentru a indica relația dintre incomprehensibilitatea lui Dumnezeu, o temă favorită a Părinților greci, și sfera de existență umană, descoperim un indiciu în utilizarea de către Sfântul Grigorie a textului de la Evrei 1, 3¹⁷⁴⁵ în lucrarea sa *De perfectione*: Dumnezeu ca „strălucirea (splendoarea) (ἀπαύγασμα) slavei și pecetea (χαρακτήρ) naturii lui Dumnezeu”¹⁷⁴⁶. O rădăcină biblică a ἀπαύγασμα o constituie cartea biblică Înțelepciunea lui Solomon 7, 25: „Pentru că ea (înțelepciunea) este suflul puterii lui Dumnezeu și curata revărsare a slavei Celui Atotputernic”. Fluiditatea cuvintelor acestui pasaj, la care se adaugă cuvintele din versul 22 („sfânt, fără pereche, cu multe laturi, nepământesc, ager, pătrunzător, neîntinat, preaînțelept, fără de patimă, iubitor de bine, ascuțit, neoprit, binefăcător”) primesc o anumită stabilitate și contur în χαρακτήρ. Ambele cuvinte, ἀπαύγασμα și χαρακτήρ, dau expresie tainei frumuseții, unde o axă corespunde lui χαρακτήρ, în timp ce reflexia sa (activitatea) este asociată dinamicului ἀπαύγασμα.

Aici avem o sinteză a ἀπαύγασμα și χαρακτήρ în μορφή, „formă, chip”. Dumnezeu în om și omul în Dumnezeu – Care coboară și se

¹⁷⁴⁴ Idem, *Oratio catechetica magna*, XXI, P. G. XLV, col. 57D-60A; Everett Ferguson, „God’s infinity and man’s mutability ...”, p. 66.

¹⁷⁴⁵ „Care, fiind strălucirea slavei și chipul ființei Lui și Care ține toate cu cuvântul puterii Sale, după ce a săvârșit, prin El însuși, curățirea păcatelor noastre, a șezut de-a dreapta slavei, întru cele prea înalte”.

¹⁷⁴⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *On perfection*, Werner Jaeger (ed.), GNO VIII, Leiden, 1952, p. 187.

înaltă, Care ia chip în noi după cum menționează Sfântulș Apostol Pavel Galatenilor (cap. 4, 19): „până Hristos va lua chip (μορφωθη) în voi”.

Ce se află în centrul introspecției gregoriene asupra ființei următoare a lui Hristos este ἀπάθεια, scopul virtuții sau participarea cotidiană la viața divină. După cum reliefează Jean Daniélou, există două forme de ἀπάθεια: una este eshatologică, adică dezbrăcarea de mortalitate și sexualitate la nivelul biologic, în timp ce cealaltă nu este distructivă, ci folosește afectele pentru restaurarea ordinii distruse din suflet, adică le supune lui voûς. Astfel, în viziunea gregoriană, ceea ce este muabil și supus patimilor a fost transformat în impasibilitate prin participarea sa la imuabil¹⁷⁴⁷.

În viziunea Sfântului Grigorie, progresul perpetuu spre ceea ce este mai bine reprezintă calea sufletului spre desăvârșire¹⁷⁴⁸. Îndumnezeirea este „creștere în bunătate”¹⁷⁴⁹. După cum se știe, reprezintă și tema comentariului gregorian asupra *Cântării Cântărilor*. „Ființa creată se schimbă perpetuu în mai bine în creșterea sa spre desăvârșire; de-a lungul acestor linii, nu poate fi imaginată nicio limită, iar această creștere progresivă în desăvârșire nu poate fi limitată de niciun termen. În acest mod, starea sa prezentă de desăvârșire, indiferent cât de măreață și perfectă ar putea fi, reprezintă doar începutul unui stadiu și mai măreț, și mai desăvârșit. Astfel, cuvintele Apostolului sunt demonstrate: tinderea spre ceea ce se află înainte implică uitarea a ceea ce s-a obținut deja (Filip. 3, 13). Pentru că, la fiecare stadiu, binele mai măreț și superior reține atenția celor care se bucură de el și nu le permite să privească spre trecut; plăcerea etapei superioare șterge orice amintire legată de ce era inferior”¹⁷⁵⁰. Sau, din nou, „deși noua slavă pe care o putem obține este mai măreață decât ce am avut anterior, nu pune o limită țelului nostru final; ci mai curând, pentru cei care se ridică în desăvârșire, limita binelui obținut devine începutul descoperirii unor

¹⁷⁴⁷ Brother Casimir, *Introduction to On perfection ...*, p. 352-355.

¹⁷⁴⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 425A.

¹⁷⁴⁹ *Ibidem*, I, P. G. XLIV, col. 301C. În viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa, aceasta este cu adevărat desăvârșirea: să nu se oprească în creșterea față de ceea ce este mai bine și să nu aibă vreo limită în ceea ce privește desăvârșirea. (*De perfecta Christiani forma*, P. G. XLVI, col. 285C).

¹⁷⁵⁰ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 885D-888A.

stări de bine mai mărețe. Astfel, ei nu se opresc niciodată din creștere, deplasându-se de la un nou început spre următorul, iar începutul slăvilor mereu mai mărețe nu se limitează niciodată la el însuși”¹⁷⁵¹. Cardinalul Jean Daniélou și alții au notat că o doctrină fundamentală pentru Sfântul Grigorie constă în înțelegerea îndumnezeirii sau desăvârșirii ca progres perpetuu. Aceasta constituie, precum am mai amintit, o contribuție originală a Sfântului Grigorie la teologia vieții spirituale sau duhovnicești¹⁷⁵².

Sfântul Grigorie își sfârșește tratatul *De perfectione* chiar cu acest cuvânt: „perfecțiune” sau desăvârșire, așa cum l-a și început (în forma verbală a termenului). În *De vita Moysis*, episcopul de Nyssa evidențiază similitudinea dintre „sfârșit” și „țel” (τέλος), un termen care este strâns asociat cu „desăvârșirea” (τελειότης). Τέλος-ul vieții este mântuirea, dar din moment ce Dumnezeu este „binecuvântat” în cel mai propriu sens, suntem și noi binecuvântați prin participarea în Dumnezeu, și astfel, atât definiția fericirii umane, cât și τέλος-ul vieții în virtute constau în dobândirea harului lui Dumnezeu. „Concentrarea” neostenită asupra scopului nostru divin ne readuce la viața angelică (ἰσάγγελος, ori, și mai bine, viața pe același plan cu îngerii). Astfel este dinamica, procesul în desfășurare al ἐπέκτασις, mișcare dincolo de orice experiență, spre bine – după cum subliniază Sfântul Grigorie atât de des –, care nu este circumscrisă de nicio limită¹⁷⁵³.

Progresul în îndumnezeire este ca o creație continuă: „Astfel, într-un anume sens, (mireasa *Cântării* – n. n.) este constant creată, mereu schimbătoare spre mai bine în creșterea sa în perfecțiune”¹⁷⁵⁴. Va exista întotdeauna un nou început¹⁷⁵⁵: „Datorită transcendenței slăvilor pe care mireasa le află mereu dincolo de ea, întotdeauna va părea să o ia de la capăt”¹⁷⁵⁶.

Deci, desăvârșirea în virtute nu are nicio limită; asta ne învață și dumnezeiescul apostol Pavel, care a alergat întotdeauna pe calea virtuții și nu s-a oprit nicicând din a tinde spre lucrurile care se aflau

¹⁷⁵¹ *Ibidem*, col. 941C.

¹⁷⁵² Everett Ferguson, „God’s infinity and man’s mutability ...”, p. 59-60.

¹⁷⁵³ Brother Casimir, *Introduction to On perfection ...*, p. 356-358 sq.

¹⁷⁵⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 885D.

¹⁷⁵⁵ Everett Ferguson, „God’s infinity and man’s mutability ...”, p. 62.

¹⁷⁵⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 876B.

în fața lui (Filip. 3, 13). Apoi, Sfântul Grigorie argumentează că niciun bine nu are granițe în natura sa, ci este limitat de prezența opusului său, așa cum viața este limitată de moarte, iar lumina, de întuneric¹⁷⁵⁷. Pentru că natura divină este Binele însuși și nu admite opusul acestuia, Dumnezeu este infinit și fără limită.

Crucial pentru înțelegerea exegezei Sfântului Grigorie este conștientizarea preocupării sale pentru penetrarea implicațiilor infinității lui Dumnezeu: călătoria spre îndumnezeire este una fără sfârșit pur și simplu pentru că nicio ființă creată nu poate înțelege Ființa infinită a lui Dumnezeu care este, în principiu, incomprehensibilă. Limbajul dorinței exprimă ἐπέκτασις-ul etern, tinderea perpetuă, care nu încetează niciodată și constituie într-adevăr îndumnezeirea dinamică a unei creaturi finite. Iar aceasta înseamnă că țelul nu este de a suprima pasiunea, ci de a o redirecționa spre obiectul corespunzător, în timp ce sufletul, fie că persoana este femeie sau bărbat, preia rolul feminin în relație cu Dumnezeu¹⁷⁵⁸. După cum am notat anterior, fundamentală pentru spiritualitatea Sfântului Grigorie este o tindere și o dorință nesățioasă pentru divinul infinit – ἐπέκτασις – iar Părințele Capadocian contracarează noțiunea de a-pasional cu o viziune a pasiunilor reorientate spre un țel adecvat¹⁷⁵⁹. Este de la sine înțeles că îndumnezeirea este atinsă nu prin constrângere, ci printr-o dorință puternică. În acest sens, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că „desăvârșirea nu trebuie impusă, ea trebuie să fie voluntară și liberă de orice constrângere”¹⁷⁶⁰.

Pe cale de consecință, desăvârșirea sau virtutea care constituie țelul vieții nu este ceva static. După cum explică Jean Daniélou într-un eseu asupra Sfântului Grigorie, „este ... o greșală să ne imaginăm perfecțiunea sau desăvârșirea ca o stare de totală imobilitate ...

¹⁷⁵⁷ Sfântul Grigorie oferă exemple similare în *Contra Eunomium*, GNO, 1.168, unde menționează că „... toate cele bune, câtă vreme persistă sau dăinuiesc neprimind opusul lor, nu comportă vreo limită bunătății, atâta vreme cât doar cele opuse lor sunt de natură să le circumscrie, așa cum se poate observa din următoarele exemple: puterea este stopată de slăbiciunea ce o înconjoară, viața este mărginită de moarte, întunericul devine limita luminii și, pe scurt, toate cele bune iau sfârșit, unul câte unul, în cele opuse lor”.

¹⁷⁵⁸ Frances Young, „Sexuality and Devotion ...”, p. 91.

¹⁷⁵⁹ *Ibidem*, p. 93.

¹⁷⁶⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, omilia a VI-a, P. G. XLIV, col. 892D.

perfecțiunea este progresul însuși: omul perfect este acel om care progresează continuu. Și acest proces nu poate avea limită”¹⁷⁶¹.

Fiecare desăvârșire reprezintă începutul unui bine mai mare¹⁷⁶². Și totuși, stadiul final al împărtășirilor anterioare ale sufletului devine începutul introducerii tuturor celorlalte care se află în fața sufletului. Acest apogeu (vederea lui Dumnezeu) al tuturor celor obținute până acum devine începutul speranței ei (miresei – n. n.) pentru lucrurile care îi stau dinainte. Mai curând, sufletul care se ridică spre adevărul transcendent pe căile înțelegerii superioare ar trebui să fie dispus astfel încât fiecare stadiu al desăvârșirii posibile pentru natura umană să reprezinte doar începutul dorinței pentru lucruri mai sublime¹⁷⁶³.

Sfântul Grigorie consideră că cel mai mare obstacol îl constituie slăbirea eforturilor de a progresa. Pentru cel care se străduiește spre o viață desăvârșită, cele spuse anterior constituie înțelepciunea adevărată. Pentru cel care arată slăbiciune în strădania înspre virtute, nu ar exista niciun câștig indiferent cât de multe s-ar scrie. Dezvoltarea continuă a vieții în direcția celor bune reprezintă calea sufletului spre îndumnezeire¹⁷⁶⁴.

Nevoia de efort uman este permanent accentuată. În același timp, Dumnezeu ne dă puterea. „Prin urmare, trebuie să ne impulsivăm constant și să nu ne oprim niciodată în apropierea noastră de obiectivul cursei. Pentru că de câte ori ne spune: «Ridică-te și vino la Mine», tot de atâtea ori ne dă și puterea de a ne ridica și a avansa”¹⁷⁶⁵.

Ne întâlnim aici cu sinergismul Sfântului Grigorie. Efortului uman, Dumnezeu îi deschide calea progresului.

Sfântul Grigorie conchide printr-o declarație care corespunde definiției sale inițiale asupra desăvârșirii: „Astfel, înălțarea spre Dumnezeu nu este circumscrisă de nicio limită, pentru că nu poate fi identificată o limită a binelui și nici amplificarea dorinței de bine nu

¹⁷⁶¹ Jean Daniélou, *Introduction to From Glory to Glory ...*, p. 52; vezi și Abel Donald C., „The doctrine of Synergism in Gregory of Nyssa's 'De Instituto Christiano'”, în *Thomist*, 45:3, July, 1981, p. 434.

¹⁷⁶² Everett Ferguson, „God's infinity and man's mutability ...”, p. 73.

¹⁷⁶³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 889B, D și 892B; Everett Ferguson, „God's infinity and man's mutability ...”, p. 74.

¹⁷⁶⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 425A.

¹⁷⁶⁵ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 876C; vezi și Everett Ferguson, „God's infinity and man's mutability ...”, p. 74.

are sfârșit, pentru că ar fi satisfăcută”¹⁷⁶⁶. Dorința lui Moise pentru ceea ce se află înainte s-a amplificat și nu este satisfăcut în progresul său, și pentru că nu vede capătul binelui, dorește mereu mai mult¹⁷⁶⁷. Astfel, desăvârșirea trebuie asimilată progresului.

Pentru a rezuma, scopul vieții umane este de a progresa continuu spre perfecțiunea vieții divine, pentru că aceasta înseamnă a fi cunoscut de Dumnezeu și a-I deveni prieten. Desăvârșirea este progresul însuși; omul desăvârșit, îndumnezeit este cel care progresează continuu în bunătate. Călătoria urcării pe muntele perfecțiunii și al cunoașterii lui Dumnezeu începe cu puritatea (curăția), adică golirea de rău, care, la rândul său, permite inițierea în „taina divină” și apropierea de Dumnezeu „în întunericul impenetrabil”. Aceasta înseamnă nașterea persoanei; a deveni sculptorul, care sculptează în propria inimă virtuțile divine care sunt „natura adevărată” a ființelor umane. Pentru că acel care a ajuns să se asemene lui Dumnezeu și care nu s-a îndepărtat în niciun fel de divin, poartă pe el semnele sale distinctive și își arată în toate lucrurile conformarea la arhetip; își înfrumusețează sufletul cu ceea ce este necoruptibil, de neschimbat și nu se împărtășește de rău¹⁷⁶⁸. Atunci, vocea persoanei divine, care și ea tinde după această comuniune, va spune: „Te-am cunoscut mai mult decât toți ceilalți”¹⁷⁶⁹. Această prietenie dintre Persoanele divine și umane reprezintă „adevărata desăvârșire”¹⁷⁷⁰.

VII.10. Progresul în rău

VII.10.1. Umplerea și golirea poftelor trupești *versus* satisfacția și creșterea dorințelor spirituale

Conform ideii înalte a Sfântului Grigorie cu privire la „Ființa care există prin însăși natura Sa”¹⁷⁷¹, Sfântul Grigorie proclamă, ca regulă absolută a credinței noastre, că nimic nu trebuie „să fie contrar

¹⁷⁶⁶ Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 405A.

¹⁷⁶⁷ *Ibidem*, col. 405B.

¹⁷⁶⁸ *Ibidem*, GNO, 2.318,136.

¹⁷⁶⁹ *Ibidem*, 2.319,137.

¹⁷⁷⁰ *Ibidem*, 2.320,137.

¹⁷⁷¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 333AB.

ideii că totul se face spre cunoașterea lui Dumnezeu¹⁷⁷². Or, ar fi nedemn de Dumnezeu Care este „natura binelui”¹⁷⁷³, și chiar „mai presus de tot binele”¹⁷⁷⁴ să credem că El a creat lumea pentru un alt motiv decât cel de a-și manifesta înțelepciunea și bunătatea Sa, îndeosebi în ceea ce îl privește pe om pe care l-a chemat spre a-L cunoaște și a deveni părtașul Său în bunătatea Sa¹⁷⁷⁵. Nedemn de Dumnezeu ar fi și a admite că răul care îl îndepărtează pe om de la menirea sa vine de la Ziditor; că ființa însăși nu ar putea stârpi răul care nu are existență proprie¹⁷⁷⁶; nu în cele din urmă, că înțelepciunea dumnezeiască nu ar triumfa asupra neascultării (nebuniei) omenești. Este, de fapt, imposibil ca cel care schimbă să fie mai puternic și mai durabil decât Cel care este de-a pururi egal Lui Însuși și puternic în bine¹⁷⁷⁷.

Îndeosebi în ceea ce privește subiectul abordat de noi, putem sublinia că doctrina Sfântului Grigorie nu este fondată exclusiv pe filosofie sau teologie. El pare să vorbească din proprie experiență. În mod sigur, scrierile sale conțin introspecții profunde și exprimă adevăruri care au fost verificate în experiența altor practicanți fervenți ai vieții spirituale. În special, tema progresului perpetuu este fidelă naturii experienței religioase.

Un domeniu unde se aplică această observație ține de împărtășirea nelimitată de lucrurile spirituale. Umplerea și golirea poftelor trupești sunt prezentate de către Sfântul Grigorie în contrast cu satisfacția și creșterea dorințelor spirituale¹⁷⁷⁸. Sfântul Grigorie menționează că sașietatea pune punct lăcomiei, iar plăcerea băutorului este înăbușită odată cu setea sa. Și așa se întâmplă și cu celelalte lucruri. Toate reclamă trecerea unui interval de timp pentru reapriinderea dorinței pentru delectări, împărtășire de care, dusă până la sașietate, a condus la atenuarea interesului inițial. Pe de altă parte, împlinirea virtuții, acolo unde a fost înrădăcinată ferm, nu este circumscrisă nici

¹⁷⁷² Idem, *Oratio catechetica magna*, 27, P. G. XLV, col. 72D.

¹⁷⁷³ Idem, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 93B.

¹⁷⁷⁴ Idem, *De hominis opificio*, 16, P. G. XLV, col. 184A.

¹⁷⁷⁵ Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 429C.

¹⁷⁷⁶ Idem, *Oratio catechetica magna*, 7, P. G. XLV, col. 32C.

¹⁷⁷⁷ Idem, *De hominis opificio*, 21, P. G. XLV, col. 201BC.

¹⁷⁷⁸ Everett Ferguson, „God’s infinity and man’s mutability ...”, p. 71.

de timp, nici nu este limitată de sațietate – din contra, oferă întotdeauna discipolilor săi experiența mereu proaspătă a plinătății propriilor plăceri. Dorința de virtute este urmată de posedarea obiectului dorinței; iar bunătatea interioară aduce odată cu ea bucurie neostoită sufletului¹⁷⁷⁹. Pentru că „astfel este natura acestui lucru minunat, încât nu numai că te delectează pe moment, dar aduce o fericire reală în fiecare clipă”¹⁷⁸⁰.

Tânjirea după plăcerile materiale lasă întotdeauna sufletul gol. Dorința de Dumnezeu ne conferă paradoxul satisfacției și o capacitate sporită de cuceriri și mai mari. Alte tipuri de activități nu produc același tip de progres produs de activitatea virtuoaasă. De exemplu, omul nesigur și sceptic este precum cei care urcă pe un deal de nisip. Se străduiesc la nesfârșit, dar mereu alunecă îndărăt. Mișcarea este multă, dar progresul lipsește¹⁷⁸¹.

Această idee a bucuriei și a delectării continui oferă o explicație diferită de cea în care Sfântul Grigorie a vorbit despre capacitatea lărgită de bucurie și desfătare, dar cele două idei par să convergă într-un pasaj înrudit. Astfel, Sfântul Capadocian subliniază că plăcerea băutului se stinge odată cu sațietatea, la fel în cazul mâncatului, abundența distruge apetitul. Dacă există o altă dorință, și aceasta piere în aceeași manieră, odată cu împărtășirea de ceea ce se dorește, și dacă ar fi să revină, dorința ar fi domolită din nou. „Dar eu am căutat acel bine care rămâne egal cu el însuși indiferent de vârstă și moment din viață, a cărui sațietate nu este dorită și a cărui suprafață nu este de găsit. Ci, mai curând, pofta este sporită odată cu împărtășirea, iar dorința înflorește odată cu delectarea și nu este limitată de obținerea a ceea ce este dorit. Cu cât dorința înflorește mai puternic în bine, cu atât mai mult este aprinsă pentru desfătare. Iar plăcerea este dilatată/extinsă odată cu dorința și devine întotdeauna bună, în funcție de perioada petrecută de cei care se împărtășesc de ea”¹⁷⁸².

Astfel, Sfântul Grigorie poate declara aici că nu există sațietate în iubirea pentru Frumos¹⁷⁸³. El preamărește „delectarea care nu

¹⁷⁷⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De Beatitudinibus*, IV, P. G. XLIV, col. 1244D-1245A

¹⁷⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁷⁸¹ Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 405C.

¹⁷⁸² Idem, *In Ecclesiasten*, II, P. G. XLIV, col. 648D-649A; vezi și Everett Ferguson, „God's infinity and man's mutability ...”, p. 72.

¹⁷⁸³ Idem, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 96C-97A.

întrerupe dorința prin sațietate, ci mai curând nutrește pasiunea prin împărtășirea de lucrurile dorite”¹⁷⁸⁴.

**VII.10.2. Sațietatea simțită după delectarea senzuală
sau lumească și dezgustul experienței.
Bucuria spirituală este insașiabilă și infinită**

Când sufletul infinit dorește să se umple de lumesc, realizează că este ca omul „care urmărește umbra propriului cap. Sfârșește prin a alerga după ceva care nu poate fi atins”¹⁷⁸⁵. Pentru că toată delectarea senzuală care este materială va fi stinsă odată cu obținerea plăcerii. Delectarea senzuală trebuie să fie întreruptă „pentru ca dorința de plăcere să se întoarcă”¹⁷⁸⁶. De aceea, dorința este restaurată mereu prin intermediul dezgustului¹⁷⁸⁷. Infinitatea materială se aseamănă „construirii castelului de nisip de către un copil. Plăcerea pe care o are copilul construindu-le moare odată cu bucuria sa de a construi..., iar nisipul se prăbușește, nelăsând nicio urmă a lucrurilor care au fost făcute cu atâta grijă istovitoare”¹⁷⁸⁸; „chiar și acei care scriu pe apă poate se străduiesc din greu să deseneze, dar pe suprafața apei nu rămâne nimic, ... același principiu se aplică tuturor căutărilor și activităților care urmăresc plăcerea senzuală”¹⁷⁸⁹. Sufletul ar dori să lase impresia unui progres ordonat spre o finalitate. „Dar, precum animalele care trudes la piatra de moară, și noi ne învârtim, și ne învârtim, ochii orbi, priponiți cum suntem la piatra de moară a vieții acesteia ... Voi enumera pentru voi următorul circuit: foame, sațietate, somn, veghe, eliminare, îmbuibare. Întotdeauna una urmează pe cealaltă, iar cealaltă urmează primei, și iar vine cealaltă, și niciodată nu se sfârșește acest circuit, până când scăpăm de această piatră de moară”¹⁷⁹⁰. Sufletul încă și-ar dori să-și ofere iluzia că dorința infinită

¹⁷⁸⁴ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 1084CD.

¹⁷⁸⁵ Idem, *De Beatitudinibus*, P. G. XLIV, col. 1245A; citat de Hans Urs von Balthasar, *Presence and Thought ...*, p. 42. În acest subcapitol, următoarele referințe din P. G., înainte de a le verifica, le-am găsit mai întâi traduse în lucrarea lui Hans Urs von Balthasar, p. 42-44.

¹⁷⁸⁶ *Ibidem*, col. 1244D.

¹⁷⁸⁷ Idem, *In Ecclesiasten*, P. G. XLIV, col. 648D.

¹⁷⁸⁸ *Ibidem*, col. 628CD.

¹⁷⁸⁹ *Ibidem*, col. 677D-680A.

¹⁷⁹⁰ Idem, *Oratio funebris de Placilla*, P. G. XLVI, col. 888D.

prin ea însăși o face să se ridice cumva. Dar sufletul este „precum acei care escaladează o pantă nisipoasă. Deși pare că parcurg distanțe imense de teren, se obosesc în zadar. De fiecare dată nisipul alunecă spre fund, astfel că efortul mișcării este mare, dar progresul este nul”¹⁷⁹¹. Nu putem opri curgerea devenirii și să ne însușim lucrurile întâmplate: „Niciunul dintre lucrurile acestea trecătoare nu ne aparține. Cum să posedăm ceea ce se dizolvă și se îndepărtează de noi? Dacă este adevărat că tot ceea ce este spiritual și imaterial rămâne, dar că materialul trece pe lângă noi într-o perpetuă schimbare și curgere, atunci cel care renunță la ce este stabil va sfârși el însuși prin a fi *absorbit* de curentul celor instabile, iar cel care pierde stabilul și instabilul se va regăsi el însuși trădat de amândouă!”¹⁷⁹². Dar în cazul acesta, cum trebuie să ne comportăm în fața acestei dispunerii simfonice a lumii? Sensul relativității fiecăruia dintre elemente trebuie recăpătat astfel încât transparența lor să devină vizibilă. Numai cei nebuni pot dori să ridice lucruri sensibile în jurul lor ca un zid care le blochează vederea lucrurilor spirituale de dincolo de zid¹⁷⁹³. Numai în acest caz, adevărata sete spirituală este transformată într-un gen de sete bolnavă, precum cea suferită de cei mușcați de șarpe¹⁷⁹⁴, iar dorința devine o dorință blestemată precum vasul de apă al Danaidelor¹⁷⁹⁵, astfel că, în sfârșit, nu rămâne nimic în suflet decât rușinea¹⁷⁹⁶.

Astfel, tiparul în care se ard cărămidile este întotdeauna gol și arzând¹⁷⁹⁷. Nefericirea – și oricine ar dori să oprească devenirea pentru a cuprinde nefericirea este un nefericit – se aseamănă mării în imensitatea dorinței sale, pentru că râurile se scurg în mare fără întrerupere, și totuși marea nu se umple niciodată¹⁷⁹⁸.

Totul în lumea aceasta care pare a poseda perfecțiunea absolută este de fapt incomplet, pentru că posedă ceva și mai perfect; „Terra

¹⁷⁹¹ Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 405CD.

¹⁷⁹² Idem, *In Canticum canticorum* P. G. XLIV, col. 804BC.

¹⁷⁹³ Idem, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 21D-24A.

¹⁷⁹⁴ Idem, *In Ecclesiasten*, P. G. XLIV, col. 737A.

¹⁷⁹⁵ Idem, *De Beatitudinibus*, P. G. XLIV, col. 1244B.

¹⁷⁹⁶ Fenomenul modestiei și rușinii a monopolizat atenția Sfântului Grigorie de numeroase ori: *In Ecclesiasten*, P. G. XLIV, col. 650D; *In inscriptiones Psalmorum*, P. G. XLIV, col. 447A; *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 92B.

¹⁷⁹⁷ Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 344A.

¹⁷⁹⁸ Idem, *In Ecclesiasten*, P. G. XLIV, col. 628C.

stat in aeternum!", dar ce este mai obositor decât această imobilitate fără mișcare? Marea este tulburată de mișcări nelimitate – și totuși, ce poate fi mai lipsit de sens?¹⁷⁹⁹

Dar în contemplarea acestei lumi, oare nu se contemplă omul pe el însuși? „O, oamenilor, când vă gândiți la univers, vă înțelegeți propria natură!”¹⁸⁰⁰. Aceeași limitare produsă de extreme poate fi regăsită în viața spirituală. Și în acest tărâm, domnește „o anumită armonie care rezultă din opoziții”¹⁸⁰¹, o euritmie vitală (ἡ τῆς ζωῆς εὐρυθμία) care este fructul unui echilibru corect care cade între o încordare prea puternică a corzilor și slăbirea lor excesivă¹⁸⁰². Pentru că toate tendințele sufletului nostru sunt mutual opozabile fără o posibilă uniune. Ele se termină una în alta și sunt limitate una de cealaltă¹⁸⁰³. Astfel, nu există o anume virtute care să fie perfectă prin ea însăși. Este imposibil ca un aspect al virtuții, considerat separat de toate celelalte, să fie desemnat ca virtute perfectă de sine stătătoare¹⁸⁰⁴. Sinteza adevărată încetează de a mai fi tipul de armonie immanentă a părților între ele, ca în lumea materială.

Unitatea poate veni numai dintr-o aspirație mai fundamentală, dintr-o devenire spirituală mai ardentă, care *sustrage* sufletul de pe planul orizontal al materiei pentru a-l ridica spre Dumnezeu, Binele. Pentru că acesta este succesul suprem al mutabilității, și anume, progresul în bine, unde, într-o fericită stare de schimbare, ne regăsim neîncetat transformați în direcția divinului. În acest caz, ce părea a fi formidabil – și ne referim la mutabilitatea naturii noastre – ni se relevă astfel în forma aripii de vultur care ne va purta spre lucruri mai mărețe¹⁸⁰⁵. Această aripă este iubirea, care ea singură stabilește un „echilibru între prea mult și prea puțin”¹⁸⁰⁶, pentru că trece dincolo de întreaga zonă a opozițiilor relative și se avântă spre binele infinit, în care nu există speranța de sațietate sau dezgustul de experiență, unde

¹⁷⁹⁹ *Ibidem*, col. 625A-628A.

¹⁸⁰⁰ *Ibidem*, col. 625B.

¹⁸⁰¹ *Idem*, *Oratio catechetica magna*, P. G. XLV, col. 25C.

¹⁸⁰² *Idem*, *In inscriptiones Psalmorum*, P. G. XLIV, col. 444ABC.

¹⁸⁰³ *Idem*, *In Canticum canticorum* P. G. XLIV, col. 873D.

¹⁸⁰⁴ *Idem*, *De Beatitudinibus*, P. G. XLIV, col. 1241CD.

¹⁸⁰⁵ *Idem*, *De perfecta christiani forma*, III, P. G. XLVI, col. 285 BC.

¹⁸⁰⁶ *Idem*, *De Beatitudinibus*, P. G. XLIV, col. 1252B.

aspirația nu slăbește niciodată în comuniune și unde dorința își păstrează întreaga ardoare în plinătatea *proprietății* fericite¹⁸⁰⁷. El, cel care primește ceea ce dorește este plin de lucrul dorit. Pentru că, acesta nu e ca umplerea trupului care se golește după ce a fost umplut. Băutura nu rămâne inactivă în acest vas. Dar sursa divină, dacă pătrunde într-o făptură, îl transformă prin influența sa pe cel care o atinge și îi transmite din propria putere¹⁸⁰⁸.

Această putere este puterea de a fi mereu mai doritor, „pentru că Dumnezeu nu are sfârșit. Și astfel, nu există alt rezultat posibil. Dorința celui care participă nu poate avea odihnă”¹⁸⁰⁹. Aici primim definiția sufletului creat: „Dorința veșnică de a avea mai deplin frumusețea înseamnă poate desăvârșirea (τελειότης) naturii umane”¹⁸¹⁰. Aceasta este o definiție destul de dinamică.

Între dorința fără sațietate și posesiunea fără dorință, sufletul creat realizează sinteza paradoxală a unei dorințe care poate crește numai în bucurie, pentru că infinitatea obiectului iubit sporește și reîntinerește (ἀνανεάουσα) în ea pentru veșnicie (εἰς τὸ αἰδίον)¹⁸¹¹ un impuls care tinde (τόνος) spre un sfârșit care nu poate fi atins¹⁸¹².

VII.10.3. *Progresul în rău este limitat și nu poate continua la infinit*

Deși progresul nelimitat în bine este posibil, răul, din contra, este limitat și finit. *Progresul* în rău nu poate continua la infinit; trebuie să urmeze o întoarcere la bine.

Existând o limită în rău dar nu și una în bine, este posibil, „poate chiar necesar”¹⁸¹³ să ne săturăm de rău, dar niciodată de bine. Mai devreme sau mai târziu sufletul se satură de rău, în vreme ce nu este niciodată obosit de bucuria Frumuseții dumnezeiești. „Totuși răul nu-i atât de puternic încât să întrecă puterea binelui și nici nebunia firii

¹⁸⁰⁷ Idem, *In Ecclesiasten*, P. G. XLIV, col. 648D-649A.

¹⁸⁰⁸ Idem, *In inscriptiones Psalmorum*, P. G. XLIV, col. 452BC.

¹⁸⁰⁹ Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 301AB.

¹⁸¹⁰ *Ibidem*, col. 301C.

¹⁸¹¹ Idem, *Contra Eunomium*, P. G. XLV, col. 792D.

¹⁸¹² Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 401AB.

¹⁸¹³ Jean Laporte, *Părinții Greci ai Bisericii ...*, p. 191.

noastre nu-i mai mare și mai de durată decât înțelepciunea lui Dumnezeu. Căci nu-i cu puțință ca ceea ce-i supus schimbării și înstrăinării să influențeze mai biruitor și mai durabil decât ceea ce stăruie și prinde rădăcini puternice în bine. Dar și voia lui Dumnezeu e prezentă peste tot și e cu totul străină de nestatornicie, iar însușirea schimbătoare a firii noastre nu ne lasă să prindem rădăcini prea puternice în rău. Căci cel ce se află continuu în mișcare, atâta vreme cât înaintează în bine, niciodată nu-și va opri strădania spre progres din pricina lungimii nesfârșite a drumului pe care-l are de străbătut, pentru că nu se va putea ști unde va fi capătul strădaniei sale, ca să se poată zăgăzui mișcarea sa. Dacă, dimpotrivă, stăruie spre ținta contrară, cu siguranță se va întoarce iarăși spre bine, curând, după ce va fi străbătut întreg drumul răului și va fi ajuns la capătul din urmă al lui și aceasta din pricină că, în drumul său mereu înainte, el nu va afla niciodată odihna firească. Căci, întrucât răul nu se dezvoltă până la nesfârșit, ci e mărginit între anumite granițe necesare, în mod firesc urmează că, după ce se sfârșește răul, să vină din nou binele și astfel, după cum s-a spus, începe până la urmă, din nou, drumul întoarcerii spre bine al schimbătoarei noastre firi, rușinat și prevenit de aducerea-aminte a trecutei nefericiri.

Și astfel pășim din nou pe drumul binelui pentru că răului i-au fost fixate îngrădiri de neînlăturat. Cei ce cunosc mersul stelelor spun că întregul univers e plin de lumină, iar întunericul ar proveni din faptul că soarele e astupat de alte planete care-l pun în umbră. Pământul, din pricina forme sale rotunde, e lipsit în formă conică de razele soarelui, însă soarele, fiind cu mult mai mare decât pământul îl înconjoară din toate părțile cu razele sale și unește în vârful conului dărele de lumină care se întâlnesc acolo. Dacă presupunem, de pildă, că cineva străbate spațiul peste care s-a așternut umbra, în chip necesar el ar ajunge din nou în lumina peste care nici un întuneric nu stăpânește. Tot așa, zic eu, trebuie să admitem și despre noi că, după ce am trecut de marginile răului și după ce vom fi ajuns la punctele cel mai îndepărtate ale umbrei păcatului, vom avea parte iarăși de o viață în lumină, pentru că dacă vom compara natura binelui cu întinderea răului vom găsi că acela (binele) întrece de foarte multe ori pe acesta (răul). și astfel vom vedea din nou raiul, vom regăsi iarăși acel pom care acum e pomul vieții, și frumusețea chipului precum și

vrednicia stăpânirii. Din toate lucrurile care au fost hărăzite de Dumnezeu omului spre folosul vieții nu mai amintesc de nici unul, dar sunt convins că nădejdea stă pe un alt tărâm, chiar dacă ființa ei e o taină negrăită”¹⁸¹⁴.

Cât privește „limita” binelui cel nelimitat, putem concluziona, pe baza gândirii Sfântului Grigorie, că, ceea ce este întotdeauna în mișcare, dacă progresul său este spre bine, nu va înceta niciodată să se miște spre ceea ce-i stă dinainte, pe motivul infinității drumului de traversat: pentru că nu va găsi nicio limită a obiectului său astfel încât, găsind-o, să-și înceteze mișcarea.

VII.11. Desăvârșirea dorinței sau epectaza continuă

Când marele Apostol Pavel prezintă corintenilor viziunea sa măreață, pune sub semnul întrebării faptul dacă se afla în trup sau nu. El depune mărturie când susține că nu și-a atins (țelul), dar se întinde (ἐπέκτεινωμυα) spre ceea ce se află în fața lui, uitând ce a trecut pe lângă el (Filip. 3, 13). Este clar că Sfântul Pavel singur știa ce se află dincolo de acel al treilea cer (Moise nu vorbește despre al treilea cer în cosmogonia sa). După ce aude misterele de nedescris ale raiului, Sfântul Pavel încă va continua să urce și nu încetează nicicând să acceadă. Nu a permis niciodată binelui deja împlinit să-i limiteze dorința¹⁸¹⁵.

În capitolul al II-lea al cărții *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie elaborează tema progresului perpetuu în raport cu infinitatea divină¹⁸¹⁶. O mențiune cheie este următoarea: „Nu putem acorda considerație ideii de graniță a naturii infinite. Nu este în natura a ceva nezăgăzuit să fie cuprins. Dar fiecare dorință de bine care este atrasă spre această înălțare se extinde continuu, pe măsură ce călătorul progresează prin efortul său spre bine ... Astfel, nicio limită nu va întrerupe creșterea în înălțarea spre Dumnezeu, din moment ce nu poate fi identificată o limită a binelui”¹⁸¹⁷.

¹⁸¹⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. XXI, în PSB, vol. 29, p. 59-60.

¹⁸¹⁵ Idem, *In Canticum canticorum*, GNO, 245.16.

¹⁸¹⁶ Everett Ferguson, „God’s infinity and man’s mutability ...”, p. 66.

¹⁸¹⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 404CD.

Sufletul care este introdus în sanctuarul *Cântării Cântărilor*, are ca scop unirea (ἀνάκρασις) acestuia cu Dumnezeu. Acestei etape îi corespunde cea mai puternică dintre plăcerile ce se mișcă în om (adică pasiunea dragostei) pentru descrierea în chip de ghicitoră a dogmelor: ca prin aceasta să învățăm că sufletul care privește spre strălucirea negrăită a frumuseții dumnezeiești trebuie să aibă atâta dragoste față de aceea, câtă dragoste are trupul față de ceea ce-i este înrudit și de aceeași fire, dar mutând pasiunea spre nepătimire; căci stingându-se toată simțirea omenească, mintea arde numai cu duhul din puterea dragostei, încălzită fiind de focul acela pe care a venit Domnul să-l arunce pe pământ¹⁸¹⁸. *Cântarea Cântărilor* descrie etapele ce preced unirea deplină a sufletului cu Dumnezeu, adică starea de logodnă ce anticipează marea nuntă dintre „împărăteasă”¹⁸¹⁹ și Cel Prea Iubit.

Iubind și astfel continuându-și urcușul său perpetuu spre Dumnezeu, sufletul este învrednicit „să vadă în chip descoperit fața Celui ce grăiește și să primească cuvântul de la El Însuși, nemaivorbind acela prin alții”¹⁸²⁰. Prin cuvântul primit direct de la cineva și nu prin altul primim și puterea și simțirea legată de acel cuvânt, de cuvântul lui. Cu atât mai mult, când primim cuvântul direct de la Fiul lui Dumnezeu cel Întrupat, primim ceva din simțirea și din puterea Lui, îndreptate spre noi, primim pe Duhul Lui cel Sfânt. În cuvântul Lui „e prezent Cuvântul dumnezeiesc ca ipostas întrupat plin de iubire față de noi și de putere dumnezeiască. Nu mai auzim numai un glas, care ne cheamă, nelegat de Persoana de unde pornește, ci vedem spiritual fața Celui ce ne vorbește, simțind prezența Lui. Îl simțim pentru că este și sălășluiește în noi, unit cu noi, îndumnezeindu-ne, făcându-ne capabili de acest dialog”¹⁸²¹.

Atingând acest stadiu al înălțării spirituale, am putea avea impresia că dorința sufletului este satisfăcută, deoarece el aspira să fie

¹⁸¹⁸ Idem, *In Canticum canticorum*, I, P. G. XLIV, col. 773C-773D; PSB 29, p. 124.

¹⁸¹⁹ *Ibidem*, X, col. 982D; PSB 29, p. 248; „împărăteasa” este sufletul (în limba greacă, ψυχή este de genul feminin), ajuns la treapta unirii cu Dumnezeu; a se vedea Pr. D. Stăniloae, nota 248 *eodem loco* și Chișcari Ilie, „Concepția despre epectază a Sfântului Grigorie de Nyssa – o teologie a dorinței”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă* ..., p. 598.

¹⁸²⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VI, P. G. XLIV, col. 889C.

¹⁸²¹ Chișcari Ilie, *op. cit.*, p. 600.

unit cu Cel Preaiubit și acest lucru îl vedem acum îndeplinit. „Căci cine n-ar spune că sufletul înălțat atât de mult n-a ajuns la vârful desăvârșirii?”¹⁸²². Însă această impresie ne este imediat spulberată, deoarece apare aici o realitate nouă, esențială pentru înțelegerea teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa și a teologiei mistice în genere: anume că plăcerea lucrurilor divine nu face decât să sporească însetarea sufletului. Căci „marginea celor atinse înainte se face începutul călăuzirii spre cele deasupra”¹⁸²³, iar cele dobândite până acum se dovedesc a fi numai „începutul urcușului”¹⁸²⁴. Pentru că „niciodată dorința celui ce urcă nu se oprește la cele cunoscute, ci sufletul urcând printr-o altă dorire mai mare spre alta mai de sus, într-o urcare neconținută, înaintează de-a pururi, prin cele și mai înalte, spre Cel nehotărnicit”¹⁸²⁵.

Astfel, „... se cuvine să fericim sufletul pentru acestea, ca pe unul ce a ajuns în urcușul spre înălțime la treapta cea mai de sus între cele dorite. Căci ce fericire mai mare s-ar putea cugeta, decât a vedea pe Dumnezeu? Dar și aceasta fiind un sfârșit al celor străbătute înainte, se face început al nădejzii celor aflate mai sus”¹⁸²⁶, căci „nu încetează să intre (sufletul – n. n.) prin înaintare la cele mai înalte și să iasă neconținut din cele ajunse”¹⁸²⁷. Deci, tot urcușul spre Dumnezeu este o ieșire și o intrare continuă, o ieșire din starea în care ne aflăm și o intrare în alta mai înaltă. Nu e simplă înaintarea în aceeași stare, deși faptul că stările se continuă spre același bine tot mai înalt dă celui ce intră și iese și o statornicie. Într-un fel „suntem nemulțumiți cu starea în care ne aflăm de câtva timp, pentru că, cunoscându-i marginile, nu ne mai este satisfăcută setea noastră de nemărginire. Voim ceva nou, voim să ieșim din mărginire. Dar noul în care intrăm e din alt punct de vedere înrudit cu starea în care am fost. Binele, iubirea, e mereu nou și mereu același. E un nou paradox: schimbarea și stăruința. Omul e mereu nou și mereu același în înaintarea vieții lui, mai ales

¹⁸²² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VI, P. G. XLIV, col. 889B.

¹⁸²³ *Ibidem*, col. 889B.

¹⁸²⁴ *Ibidem*, V, col. 860A.

¹⁸²⁵ *Ibidem*, VIII, col. 941C.

¹⁸²⁶ *Ibidem*, VI, col. 889C-889D.

¹⁸²⁷ *Ibidem*, XII, col. 1025A.

când înaintează în cele bune. Numai cel rău e monoton, sau în el monotonia copleșește noutatea”¹⁸²⁸.

Sufletul nostru mereu caută pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că sufletul nostru caută pe Dumnezeu precum caută mireasa pe mire. „Căci Dumnezeu singur, cu adevărat, are dulceața și dorirea și iubirea. Gustarea continuă din Dumnezeu devine pricină a unei dorințe și mai mari, pentru că intensifică pofta prin participarea la bunuri”¹⁸²⁹. „Sufletul care privește în sus spre Dumnezeu și înțelege această dorință bună pentru frumusețea Sa eternă, experimentează continuu o dorință mereu nouă pentru ceea ce-i stă dinainte, aici dorința neatingându-și niciodată satisfacția deplină”¹⁸³⁰. Pentru că „orice împărtășire de El nu face decât să ne sporească dorința pentru o împărtășire și mai mare de bunătatea Lui”¹⁸³¹. Dorința miresei „crește pe măsură ce ajunge într-un stadiu superior de dezvoltare”¹⁸³². Împărtășirea face ca dorința să fie mai intensă, iar creșterea dorinței este proporțională cu împărtășirea¹⁸³³. Dorința nu este satisfăcută niciodată, pentru că obiectul său este infinit. De altfel, nici nu este bine pentru natura spirituală a omului ca această dorință să fie satisfăcută. Moise a dorit să-L vadă pe Dumnezeu „nu după puterile sale”, ci după ființa reală a lui Dumnezeu, dar Dumnezeu nu ar satisface o rugămintă care ar duce la sfârșitul dorinței omului față de El¹⁸³⁴.

Mai curând, pe măsură ce progresează, sufletul obține constant parte din ceea ce dorește, fără a fi îndestulat niciodată și cu o dorință care sporește neîncetat¹⁸³⁵. Sufletul care Îl caută pe Dumnezeu este sporit prin înălțimea aceasta sublimă. Nu se cunoaște cum ar trebui să se cunoască, după cum spune Apostolul Pavel (I Cor. 8, 2).

Cântarea oferă aceste cuvinte Mirelui: „Deschizând mânerul zăvorului, am deschis iubitului meu”. Și adaugă ea, „Iubitul meu nu

¹⁸²⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, notă explicativă, nr. 248, PSB 29, p. 277.

¹⁸²⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P. G. XLIV, col. 105BC.

¹⁸³⁰ Idem, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 1003D-1036A.

¹⁸³¹ *Ibidem*, col. 777B.

¹⁸³² *Ibidem*, col. 876B.

¹⁸³³ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 295.

¹⁸³⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, II, P. G. XLIV, col. 404A.

¹⁸³⁵ H. J. M. Turner, „St. Gregory of Nyssa as a Spiritual Guide for Today ...”, p. 23.

mai era. Sufletul meu a înaintat la cuvântul său”¹⁸³⁶. Mirele ne învață aici că singura cale de a înțelege puterea care transcende întreaga înțelegere este să nu rămânem neclintiți în vreo idee fixă despre el, ci să ne mișcăm mereu spre înainte și niciodată să nu stăm fără să tindem înainte¹⁸³⁷.

Sufletul îl caută pe Dumnezeu și înțelege că dorința pentru iubire nestricăcioasă aduce întotdeauna o nouă dorință pentru Transcendent și nu este niciodată astâmpărată de sațietate. Un astfel de suflet nu încetează niciodată să tindă spre ceea ce se află în fața lui, îndepărtându-se de starea lui prezentă și îndreptându-se spre ce îl așteaptă înaintea lui. Orice este măreț și minunat pare inferior în comparație cu ceea ce îi urmează, din moment ce ceea ce descoperă Mirele este mai minunat decât descoperirile miresei de dinainte. Astfel, Sfântul Apostol Pavel a murit în fiecare zi (I Cor. 15, 13) pentru că, în toate momentele, el s-a împărtășit de o nouă viață, fiind mort pentru trecut și uitând lucrurile anterioare.

Concluzionând, putem sublinia că, dacă desăvârșirea deplină este Dumnezeu, Care e nemărginit „urmează în mod necesar că și dorul celui ce caută să participe la El va fi tot pe măsura nesfârșitului și nu va cunoaște odihnă”¹⁸³⁸.

VII.12. Epectaza de după moartea fizică

Cu privire la fericirea veșnică a dreptilor se poate lansa o posibilă întrebare¹⁸³⁹: poate fi aceasta concepută ca o contemplare nemișcată și pe deplin satisfăcută a Divinității, sau ea comportă o creștere perpetuă, o neîncetat înnoită descoperire a unei Realități nesfârșite?

În viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa, omul posedă un impuls natural spre frumos și bun, adică spre Bine, spre Dumnezeu. Pe de

¹⁸³⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, GNO, 5.5-6.

¹⁸³⁷ *Ibidem*, 352.19.

¹⁸³⁸ Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 319A; vezi și Marius Telea, *op. cit.*, p. 68-69.

¹⁸³⁹ Această chestiune a fost dezbătută și de Arhim. Placide Deseille, în studiul său „Moartea a fost biruită”, traducere de M. Bojin, în rev. *O*, Anul XLIV (1998), Nr. 1-2, p. 105-106.

altă parte, răul este finit și, prin urmare, există o limită a distanței parcurse de un om în această direcție. Din moment ce Binele este infinit, nu există o limită a distanței pe care omul o poate parcurge în acea direcție. Deci, chiar după moarte, omul va continua un perpetuu progres în călătoria sa spre Dumnezeu. „Pe măsură ce sufletul crește în bunătate, capacitatea sa pentru bunătate crește și ea”¹⁸⁴⁰. Progresul în bine nu se limitează la viața de aici. Un alt pasaj semnificativ, care conectează progresul infinit cu natura lui Dumnezeu, ne arată că din moment ce Dumnezeu este infinit, există o participare din ce în ce mai mare la slavă pe tot parcursul veșniciei. Astfel, tema participării gregoriene este o mișcare¹⁸⁴¹.

Sfântul Grigorie afirmă că împărtășirea noastră constantă de natura binecuvântată a Binelui, binecuvântările pe care le primim în fiecare moment sunt într-adevăr mărețe, dar calea care se află dincolo de cuprinderea noastră imediată este infinită. Aceasta se va întâmpla constant celor care se împărtășesc astfel de Binele divin, aceștia bucurându-se întotdeauna de o împărtășire din ce în ce mai extinsă de binecuvântare și de har pe tot parcursul veșniciei.

În întreaga eternitate infinită a secolelor, omul care aleargă spre Dumnezeu devine constant mai măreț pe măsură ce se înalță, crescând mereu proporțional cu creșterea sa în slavă¹⁸⁴².

Ideea epectazei fiind dominantă în opera Sfântului Grigorie de Nyssa, el afirmă că această tensiune a omului spre Dumnezeu va continua și în viața veșnică¹⁸⁴³, căci ea depășește timpul și intră în veșnicie, dat fiind faptul că aspectul de stabilitate al epectazei face ca ea să se mențină de-a pururi în starea de mobilitate. Astfel, sufletul, fiind permanent în mișcare, „veșnic transpare din ființa lui un impuls al dorinței și al dragostei, care-l face să înainteze mereu în unirea cu Dumnezeu, făcând ca epectaza să depășească timpul și să intre în veșnicie”¹⁸⁴⁴. Sfântul Grigorie vorbește și despre plinătatea fără sațietate a

¹⁸⁴⁰ Donald C. Abel, „The doctrine of Synergism in Gregory of Nyssa's 'De Instituto Christiano' ...”, p. 434.

¹⁸⁴¹ Everett Ferguson, „God's infinity and man's mutability ...”, p. 67.

¹⁸⁴² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 940D-941A; citat de Everett Ferguson, „God's infinity and man's mutability ...”, p. 68.

¹⁸⁴³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Hexameron*, P. G. XLIV, col. 121A.

¹⁸⁴⁴ Chișcari Ilie, *op. cit.*, varianta *in extensum*, online, p. 16.

vieții de dincolo¹⁸⁴⁵ și, mai cu seamă, creșterea neconținută în interiorul căreia moartea este naștere și trezire a simțurilor spirituale¹⁸⁴⁶.

Dezvoltând aceste idei anterioare, în omilia a VIII-a a operei *In Canticum canticorum*, Sfântul Grigorie menționează: „Marele Apostol, descriind către corinteni marile vederi, când a spus că avea îndoială despre firea lui, de trup sau înțelegere, în vremea intrării în rai, mărturisind acestea, zice: «Nu mă socotesc pe mine să fi ajuns, ci mă întind încă spre cele dinainte, uitându-le pe cele străbătute» (Filip. 3, 13). O spune aceasta, adică, și după cerul acela al treilea pe care singur el l-a cunoscut. Căci nu a povestit Moise ceva despre el în *Facerea lumii*. Și după auzirea negrăită a tainelor raiului, merge încă sus, și nu încetează să-și facă urcușul, necunoscând niciodată, din binele ajuns, hotarul dorinței. Prin acestea socotesc că ne învață că mult e totdeauna ceea ce se află în firea fericită a bunătăților, dar e nesfârșit mai mult ceea ce-i mai presus de ceea ce se apucă mereu; și aceasta se întâmplă pururea celui ce se împărtășește, pricinuindu-li-se celor ce se împărtășesc, în toată nesfârșirea veacurilor, o creștere prin cele neconținut mai mari. Căci cel curat cu inima, după cuvântul nemincinos al Stăpânului, vede pe Dumnezeu neconținut, după măsura puterii lui, primind atâta înțelegere cât poate cuprinde. Iar lipsa de hotar și necuprinsul dumnezeirii rămâne dincolo de cuprindere. Căci Cel a cărui măreție și slavă nu are margini e totdeauna la fel, privirea contemplându-L la aceeași înălțime. Aceasta a strigat-o și marele David, care a săvârșit urcușurile cele bune în inimă și a mers din putere în putere, zicând: «Tu ești Prea Înalt în veci, Doamne» (Ps. 144, 5). Prin aceasta a indicat, socotesc, că în toată eternitatea veacului nesfârșit, cel ce aleargă spre Tine se face pururea mai mare și mai înalt ca sine însuși, crescând neconținut, în mod proporțional, prin urcușul în cele bune. Dar Tu, același ești, Prea Înalt, neputând să apari niciodată mai coborât celor ce urcă, prin aceea că ești totdeauna în mod egal mai presus și mai înalt de puterea celor ce se înalță. Aceasta am

¹⁸⁴⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 96C-97A, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 777B și urm. A se vedea și Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 291 sq.

¹⁸⁴⁶ Monique Alexander, *Sabia de foc și heruvimii*, traducere de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, Editura Anastasia, București, 2003, p. 326, 332, 333.

socotit, așadar, că le statornicește Apostolul despre firea bunătăților negrăite, când zice că binele acela nu l-a văzut vreun ochi, chiar dacă privește pururea. Căci nu vede cât este, ci cât este cu puțință ochiului să privească. Și urechea nu a auzit cât este Cel de care se vorbește, chiar dacă primește pururea cuvântul în auz. Și la inima omului nu s-a suit, chiar dacă cel curat cu inima vede cât poate. Căci ceea ce se cuprinde mereu e totdeauna mai mult decât cele ce s-au cuprins înainte, dar nu hotărniceste în sine ceea ce se caută, ci marginea a ceea ce s-a aflat se face, celor ce urcă, început spre aflarea celor mai înalte. Și nici cel ce urcă nu se oprește vreodată, primind începutul din început, nici începutul celor pururea mai mari nu se desăvârșește în sine. Căci niciodată dorința celui ce urcă nu se oprește la cele cunoscute, ci sufletul urcând printr-o altă dorire mai mare spre alta de mai sus, într-o urcare neconținută, înaintează pururea, prin cele mai înalte, spre Cel nehotărnicit¹⁸⁴⁷. Astfel sunt minunile pe care participarea la binecuvântările divine le lucrează; îl fac pe cel care se îndreaptă spre ele mai mare și mai încăpător: „Căci sufletul se face neconținut mai mare ca sine, prin împărtășire de Cel mai presus de sine, și nu încetează de a crește¹⁸⁴⁸”. Comentând acest text, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, adânc cunoscător al operei Sfântului Grigorie de Nyssa, scrie următoarele: „Sufletul n-ar putea spori prin împărtășirea de Binele dumnezeiesc, dacă Acesta nu s-ar arăta tot mai înalt și la nesfârșit pe măsură ce sufletul sporește în împărtășirea de El. Binele coboară la sufletul de pe treptele coborâte ca acesta să poată participa la El. Căci și această coborâre din iubire ține de firea binelui. Dar apoi urcă, pe măsura urcării sufletului, în împărtășirea de El, ca să râvnească a se împărtăși de stările tot mai înalte ale Lui. El coboară și urcă pentru suflet, dar în sine rămâne mereu infinit. Și cum această râvnă de împărtășire a sufletului este nesfârșită, nesfârșit este și binele dumnezeiesc¹⁸⁴⁹. Într-o altă notă explicativă, același părinte profesor Stăniloae, referindu-se la aceeași temă, adaugă următoarele: „Dar în viața viitoare, ajunși în infinitatea lui Dumnezeu, ne vom *odihni* în ea,

¹⁸⁴⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VIII, P. G. XLIV, col. 940A-941C; PSB 29, p. 222-223.

¹⁸⁴⁸ *Ibidem*, V, col. 876A-876B.

¹⁸⁴⁹ Notă explicativă nr. 114, PSB 29, p. 185.

vom ajunge la o stabilitate în ea. Dar nici stabilitatea aceea nu va fi o încremenire, ci o lărgire. Pe când în timp și în viața pământească trecem de la una la alta. În eternitate va fi o lărgire în aceeași. De altfel, în parte, experiem această lărgire în infinitatea lui Dumnezeu încă de aici. Apoi însuși faptul că trebuie să ne mișcăm mereu, pentru a cuprinde altceva și altceva, trecând uneori de la un conținut la altul, cu totul contrar (teză-antiteză), ne arată că timpul e făcut pentru eternitate, că în timp tindem să ajungem la cuprinderea totului infinit, fără să ajungem vreodată să-l cuprindem în întregime”¹⁸⁵⁰.

Sfântul Grigorie poate izola anumite forme subtil distincte de „dorință”. El observă că bunurile fizice distrug dorința satisfăcând-o. Pe de altă parte, bunul adevărat este prezent în fiecare stadiu al vieții, de aici, dorința pentru el se prelungește odată cu prezența sa și se dezvoltă peste întreaga διαστημα vieții pe măsură ce este satisfăcută. Adică, dorința fizică este episodică, dorința adevărată este continuă. Și în noua viață a învierii, „mișcarea (temporală) a dorinței” va dispărea cu totul. Pentru că atunci când omul se află în adevărata lumină, bucuria sa îi copleșește dorința, pentru că puterea de a se bucura anulează dorința. Sufletul său atunci va elimina mișcările complexe ale naturii și va deveni asemenea lui Dumnezeu. Se va ridica dincolo de dorință pentru a renunța atât la speranță, cât și la memorie, din moment ce se va concentra exclusiv asupra a ceea ce are¹⁸⁵¹. Ca și creaturi, vom fi estinși, și totuși încă posedăm, într-un anume sens, întregul existenței noastre, nemaitrebuind astfel să ne confruntăm cu amenințări, speranțe sau regrete stârnite de curgerea timpului. Sfântul Grigorie continuă, specificând că absența dorinței înseamnă că: vom poseda încă „mișcarea iubirii”, deși ne vom fi debarasat de mișcarea dorinței, iar a fi într-o stare de ἀγάπη este „egal cu a fi veșnic același”¹⁸⁵². Modul nostru de existență va continua să fie extins și temporal, pe măsură ce ne mișcăm veșnic spre Dumnezeu, dar progresul nostru va fi atât de stabil și de sigur, încât nu este măsurat prin începuturi și sfârșituri care marchează timpul ordinar. Astfel, trecutul, prezentul și viitorul devin virtual simultane, adică, timpul este

¹⁸⁵⁰ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, notă explicativă, nr. 221, PSB 29, p. 258-259.

¹⁸⁵¹ Sf. Grigorie de Nysa, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 89.

¹⁸⁵² *Ibidem*, col. 96B.

înghețat, astfel că îl posedă ca întreg și ne eliberăm de speranță sau memorie¹⁸⁵³. Când ilustrul gânditor nyssean spune că vom fi veșnic aceiași, progresul nostru ca și creatură este îndeaproape asimilat ființei Creatorului nostru, care poate fi descrisă în aceiași termeni: Dumnezeu nu este frumos într-un moment și urât în altul, ci întotdeauna este la fel. Moise ajunge să cunoască o astfel de ființă: el concepe Divinitatea ca fiind eternă și infinită în ființă, și gândul despre Ea rămâne întotdeauna același¹⁸⁵⁴.

În dialogul despre suflet și înviere, Macrina – sora Sfântului Părinte al Nyseei – inițiază o serie de modificări ale terminologiei sale. De la un limbaj specific platonician, se îndreaptă spre un set de cuvinte și imagini care se asociază atât lui Platon, cât și Sfintei Scripturi. În loc de „frumos” (platonicianul τὸ καλόν), ea vorbește de „împărtășirea de bine” (τὸ ἀγαθόν), cuvânt care este la fel de uzual lui Platon, ca și Scripturii sfinte¹⁸⁵⁵.

Macrina începe să reunească în prim plan diversele seturi terminologice. Mișcarea speranței și memoriei este asociată mișcării dorinței, care, ca și speranța, poate fi înșelată sau împlinită. Frumosul și binele sunt menționate alternativ. Dorința tinde după frumos sau accede la bine. Natura divină care este dincolo de înțelegere nu are nevoie de bine, fiind în ea însăși plinătatea (cuvântul paulinic¹⁸⁵⁶ πλήρωμα) binelui. În mod similar, este frumoasă nu prin participarea la frumusețe (concept platonician), ci prin faptul că este ea însăși natura frumosului. Astfel, Macrina recunoaște că bunătatea și frumusețea sunt atribuite divinului, sau că înălțarea poate fi descrisă atât în termeni morali, cât și estetici. Când sufletul devine ca Dumnezeu trece dincolo de dorință, își statornicește existența în Dumnezeu, spre care era odată condus de către dorință. La acest punct, nu mai este loc pentru speranță, amintire sau dorință, pentru că sufletul este îndumnezeit. Ce rămâne? Nimic în afară de dragoste (ἀγάπη). Macrina s-a abținut până acum de la angajarea acestui cuvânt specific Bibliei, care nu a fost atestat în mod specific anterior Septuagintei. Această iubire

¹⁸⁵³ Verbul său pentru progresul infinit (ἐπεκτεινόμενος) reappare în definițiile lui αἰών.

¹⁸⁵⁴ Paul Plass, „Transcendent time and eternity in Gregory of Nyssa ...”, p. 184-185.

¹⁸⁵⁵ Catharine P. Roth, „Platonic and Pauline Elements ...”, p. 25.

¹⁸⁵⁶ De exemplu, Rom. 11, 12 etc., Col. 1, 19; 2, 9.

este o stare care poate continua împreună cu bucuria posesiei obiectului său. Nu posedă calitatea mistuitoare a ἐπιθυμία. Pentru a se asigura că elementul platonician nu este exclus, Macrina denumește divinul atât ἀγαπητόν, cât și ἐράσιμον¹⁸⁵⁷. Ea nu a utilizat cuvântul platonician tipic ἔρως, care s-ar putea demonstra a fi ambiguu atunci când este necesar să facem o distincție clară între ἐπιθυμία¹⁸⁵⁸ și ἀγάπη. Deși chiar și un ἔρως spiritualizat pare să posedă prea multă tânjire erotică, totuși, Macrina arată că tot ce este bun în ἔρως va fi inclus și în ἀγάπη. Pentru a valida concluzia că ἀγάπη va înlocui ἐπιθυμία, ea citează butadele Sfântului Pavel care spune că proorociile se vor desființa; darul limbilor va înceta; știința se va sfârși, dar iubirea nu dispare niciodată. (I Cor. 13, 8). Chiar și credința și nădejdea vor fi înăbușite la obținerea obiectului, țintei lor, deși Sfântul Pavel le numără cu dragostea în rândul lucrurilor durabile; pentru că „credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute”. (Evr. 11, 1) (adică, lucrurile încă neobținute). Cunoașterea va fi absorbită de dragoste, pentru că obiectul (Subiectul) cunoașterii este frumosul, care în mod natural este dezirabil pentru cei care-l cunosc. Dumnezeu este iubire, iar sufletul desăvârșit va trăi în Dumnezeu. Viața de iubire nu va fi o condiție statică, nici nu va produce sațietate¹⁸⁵⁹.

Referindu-se la progresul perpetuu în cunoașterea lui Dumnezeu, atunci când sufletul s-a strămutat în Transcendentul divin, Sfântul Grigorie ne mai precizează că Moise, după ce a auzit cuvintele inefabile ale tainelor Paradisului, tinde mai sus și nu-și întrerupe urcușul (ἀνάβασις), nefăcând din ceea ce a obținut o limită a dorinței sale și ne învață prin asta, că în această fericită realitate a bunurilor, abundant este cu certitudine ceea ce s-a descoperit, dar infinit ceea ce este deasupra a ceea ce se deține în fiecare clipă. Și aceasta se produce mereu, creșterea se realizează pentru participanți prin bunurile mereu

¹⁸⁵⁷ ἐράσιμος, ος, ον = amabil, grațios, șarmant; iubit, dorit. (Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec Français*, Hachette, Paris, 2000, p. 796).

¹⁸⁵⁸ ἐπιθυμία = dorință, dorință exagerată, poftă, pasiune; obiect dorit, obiect al dorinței. (Anatole Bailly, *op. cit.*, p. 750).

¹⁸⁵⁹ Sațietatea era parte a explicației lui Origen, poate derivată de la Filon, pentru căderea sufletelor în trupuri: *De principiis*, P. G. XI, col. 155BC și col. 226D-227A; vezi în detaliu la Catharine P. Roth, „Platonic and Pauline Elements ...”, p. 23, 24, 25.

mai mari, prin intermediul veșniciei eonilor (ἐν τῷ αἰδιότητι τῶν αἰωνῶν)¹⁸⁶⁰.

Iată-ne în prezența ultimului cuvânt al Sfântului Grigorie și al doctrinei lui, sub aspectul cel mai vertiginos. Nu e vorba doar de stările cele mai înalte ale sufletului. Acestea nu sunt decât etape. Suntem dincolo de extaz, dincolo de al treilea cer. Dar Sfântul Grigorie merge mai departe. Dincolo de moarte, e eternitatea, pe care Sfântul Grigorie nu o vede ca pe o contemplație imobilă. Acesta este neinteligibilul, în gândirea sa. Raportul dintre Creator și creatură cere menținerea relației de har și libertate și deci progres în participare. De-a lungul eternității veacurilor, sufletul va merge să devină Dumnezeu, fără a-L putea egala vreodată, descoperind mereu în El noi splendori care se șterg în fața altor splendori care îi succed. Astfel, epectaza poate fi definită ca o veșnică exaltare spre infinitul ideal. „Cel care are sufletul curat îl vede pe Dumnezeu, într-un mod proporțional (κατὰ ἀναλογίαν) cu capacitatea sa ... Într-adevăr, realitatea nelimitată și necircumscribilă a Divinității rămâne dincolo (ἐπέχειναι) de orice cuprindere. Astfel, marele David, dispunând de urcușuri în inima sa și mergând mereu din putere în putere, striga: «Tu, cel Preaînalt, Tu ești în veșnicie», semnificând prin aceasta, cred, că în timpul eternității veacurilor fără sfârșit, cel care aleargă spre Tine devine mai mare și mai înalt decât el însuși, crescând mereu proporțional cu dobândirea harurilor. Cel care urcă nu se oprește niciodată, mergând din începuturi în începuturi (ἀρχὴν ἔξ ἀρχῆς), prin începuturi care nu au sfârșit¹⁸⁶¹.

Vom atinge atunci rațiunea ultimă și vom regăsi această creștere la infinit. Este transcendența absolută a *ousiei* divine care este, prin esență, inaccesibilă, deși în timpul veșniciei veacurilor, sufletele se vor strădui cu o forță crescândă spre profunzimile infinite ale întunericului divin, fără a găsi vreo frontieră spațiilor fără limite. Dar fiecare din progrese nu este decât un punct de plecare, astfel încât sufletul are sentimentul unui început, că Dumnezeu este pentru el o realitate mereu nouă, iar el trăiește într-o stare minunată, de stupoare extaziată care se reînnoiește constant.

¹⁸⁶⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 941A.

¹⁸⁶¹ *Ibidem*.

Este suprema descoperire a sufletului să înțeleagă asta, „să piardă iluzia unei stări în care s-ar opri și care ar însemna un moment de posesiune – ceea ce ar fi în contradicție cu esența raporturilor dintre suflet și Dumnezeu, raporturi de așteptare și de libertate”¹⁸⁶². Pentru suflet, a înceta să primească înseamnă a înceta relația cu Dumnezeu, care este însăși fericirea sufletului.

Sufletul, în căutarea celui pe care nu-l găsește, este într-un fel lovit și rănit de disperare, deznădejde (τῇ ἀνελπιστία), în timp ce dorința sa de Altul este fără termen și fără posesiune. Dar acest vâl de tristețe îi este ridicat atunci când află că a progresa (προχόπτειν) fără încetare și neîncetând vreodată să urce, este cu adevărat a te bucura de cel Preaiubit, dorința de fiecare moment împlinită (πληρουμένες), născând o altă dorință a realităților supranaturale. Atunci când a fost despuiat de vâlul disperării și când a văzut frumusețea nesperată și necircumscrișă a celui Preaiubit revelându-se mereu mai frumos în eternitatea eonilor, ea este ținută (τείνεται) de o dorință mai ardentă și face ca cel Preaiubit să știe așezarea inimii sale¹⁸⁶³.

Pentru că Dumnezeu este infinit, vederea lui Dumnezeu de către suflet nu este niciodată totală. Prin urmare, chiar în înviere, viziunea incompletă a sufletului asupra frumuseții divine va accentua dorința de a vedea mai mult din frumusețea nerelevantă a lui Dumnezeu. Această concepție despre dorință reflectă diferența ontologică dintre Dumnezeu și umanitate. În timp ce Dumnezeu este etern, umanitatea ca și creatură care a ajuns la ființă din nimic este inerent schimbătoare. Dumnezeu este Ființă infinită; creaturile populează tărâmul devenirii. Întotdeauna va exista ceva din Dumnezeu pe care sufletul să îl iubească și care să-i scape întotdeauna, chiar și în înviere. Prin urmare, Dumnezeu va fi întotdeauna *obiectul* dorinței sufletului care se străduiește perpetuu să perceapă mai mult din Dumnezeul a Cărui bunătate infinită scapă înțelegerii noastre totale.

În concluzie, putem sublinia faptul că urcușul duhovnicesc al omului se face în Hristos și cu Hristos, Care ne înalță spre comuniunea Sfintei Treimi. Energiile divine vor spori în sufletul credinciosului în veșnicie ca o gradație infinită în infinitate, căci în aceasta se cu-

¹⁸⁶² Jean Daniélou, *op. cit.*, p. 319-320.

¹⁸⁶³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 1037BC; a se vedea și Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 320.

prinde progresul în bine și în cunoașterea lui Dumnezeu: „... a-L căuta și a-L dori neîncetat și a nu te sătura niciodată de a-L dori, a nu te opri niciodată și a tinde mereu mai sus; a ști că Dumnezeu nu are decât o determinare: infinitul; a ști că urcușul nostru duhovnicesc are tot numai o determinare: nesfârșitul”¹⁸⁶⁴.

Sfântul Apostol Pavel constituie în acest sens, pentru Sfântul Grigorie, o paradigmă, pentru că nici el nu ne dă o pildă diferită; el care a fost favorizat de cele mai înalte vederi, „nu se laudă că ar fi priceput”, ci „se avântă mereu spre ceea ce este înaintea lui ... Și după auzirea negrăită a tainelor raiului, merge încă mai sus, și nu încetează să-și facă urcușul, necunoscând niciodată, din binele ajuns, hotarul dorinței”¹⁸⁶⁵.

Această continuă tensiune nu poate fi niciodată anulată, nici în viața aceasta, nici în cea viitoare, nici de către îngeri, nici de către oameni. Suntem *destinați*, ca spirite create, năzuinței perpetue spre înălțimi, năzuință denumită – așa cum am mai precizat adeseori – ἐπέκτασις, care realizează în noi asemănarea cu Dumnezeu, care este τέλος-ul, țelul și împlinirea noastră¹⁸⁶⁶.

În concluzie, în viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa, sufletul se mișcă în mod infinit către Dumnezeu fără a putea atinge vreodată sfârșitul infinității, ci experiind în mod continuu energiile divine.

VII.13. Conceptul de ἐπέκτασις în lucrarea *In Canticum canticorum*

VII.13.1. Cântarea Cântărilor în interpretarea exegeților evrei și creștini

Dintotdeauna, interpretarea cărții biblice *Cântarea Cântărilor* nu a fost deloc ușoară. Se știe că pentru acest fapt, la evrei, în secolul I al erei creștine, *Cântarea Cântărilor* era oprită să fie citită de tineri¹⁸⁶⁷.

¹⁸⁶⁴ Idem, *De hominis opificio*, XVI, P. G. XLIV, col. 184D; a se vedea și Marius Telea, *op. cit.*, p. 72.

¹⁸⁶⁵ Idem, *In Canticum canticorum*, 8, P. G. XLIV, col. 940D-941A.

¹⁸⁶⁶ Anthony Meredith S. J., *Gregory of Nyssa ...*, p. 138.

¹⁸⁶⁷ Origen, *Prolog la Cântarea Cântărilor*, P. G. LXVIII, col. 669.

Cartea biblică *Cântarea Cântărilor*¹⁸⁶⁸ a fost interpretată alegoric¹⁸⁶⁹ încă de la început, atât de exegeții evrei, cât și de cei creștini¹⁸⁷⁰. Fără îndoială, acest aspect a fost cel care a permis conceperea acestei cântări de iubire profană, epitalamică și erotică ca fiind una sfântă (și chiar – după cum spune Rabinul Akiva – *Sfântă a Sfintelor*), fiind admisă, ca urmare, în canonul iudaic¹⁸⁷¹. Aceste sentimente ale rabinului Akiva

¹⁸⁶⁸ Cartea biblică intitulată *Cântarea Cântărilor* este una dintre cărțile canonice ale Vechiul Testament, atribuită regelui Solomon. Situația descrisă în *Cântare* oglidește epoca lui Solomon (1, 5-5; 3, 7; 4,4; cf. 3 Rg. 5, 10; 10, 28). Toată tradiția veche i-o atribuie acestuia. În privința aceasta, nimeni n-a ridicat vreo îndoială.

Repetarea cuvântului pentru exprimarea unei noțiuni (de ex. *Cântarea Cântărilor*) este, în limba ebraică, o modalitate de redare a superlativului: רָרַר הָרִידִי și *hașși-rim*; latinescul „canticum-canticorum” înseamnă cântare sublimă, mai presus de oricare altă cântare, o cântare care întrece în frumusețe pe toate celelalte, așa cum explică Origen (*In Canticum canticorum*, omilia I, P. G. XII, col. 27) titlul cărții [ca și Sfânta Sfintelor – partea cea mai sfântă din locașul de închinare la evrei, *Sfântul Sfînților* – cel mai sfânt (Deut. 10, 14)]; Pr. Prof. V. Prelipean, Pr. Prof. N. Neaga și colab., *Studiul Vechiului Testament pentru Facultățile de Teologie, Cluj-Napoca*, 2003, p. 319.

¹⁸⁶⁹ Interpretarea literară este exclusă prin faptul că poemul a fost admis în canon atât de evrei, cât și de creștini, ca o carte inspirată. Interpretarea literară nu e compatibilă cu învățătura despre inspirație. Nu se poate cugeta că Dumnezeu a inspirat o lucrare de cuprins pur profan, cu teme erotice. Această carte biblică explicată în sens literar, devine un „monument de incoerențe. Cum se poate vorbi despre Abișag Sulamita sau despre fiica lui Faraon astfel: Mireasa este născută sub un măr; ea paște caprele cu alți păstori, păzește viile fraților săi, caută pe iubitul său noaptea pe ulițele Ierusalimului, este bătută de paznici. Mirele este când un rege, când un păstor?”; Pr. Prof. V. Prelipean, Pr. Prof. N. Neaga și colab., *op. cit.*, p. 320.

¹⁸⁷⁰ Cea mai veche mărturie asupra interpretării alegorice iudaice datează din jurul anului 70 e. n. Vezi Ephraim E. Urbach, „Rabbinic Exegesis and Origen’s Commentary on the Song of Songs and Jewish-Christian Polemics”, în *Scripta Hierosolymitana*, 22, 1971, p. 247-248.

¹⁸⁷¹ „Lumea întreagă nu este demnă de ziua în care *Cântarea Cântărilor* a fost dăruită Israelului, pentru că toate Scripturile sunt sfinte, dar *Cântarea Cântărilor* este «Sfânta Sfintelor»” - Rabbi Akiva, *Tosefta Sanhedrin* 12, 10 apud Marvin H. Pope, *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 7C, Garden City, NY: Doubleday, 1977, p. 19; a se vedea, de asemenea, U. Neri, *Il Cantico dei Cantici: Targum e antiche interpretazioni ebraiche*, Citta Nuova Editrice, Rome, 1976, precum și Roland E. Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, Minneapolis, 1990, p. 5-7; Martin Laird, „The Fountain of His Lips ...”, p. 40.

rezonează în întreaga tradiție creștină, de la Ipolit, Origen, Grigorie de Nyssa în Antichitatea veche, la Bernard de Clairvaux, William de St. Thierry în Evul mediu, și faimoasa cantată a lui J. S. Bach, „Wachet auf, ruft uns die Stimme”, unde cele două duete care urmează corala de deschidere sunt în mod evident inspirate de aceeași înțelepciune a lui Solomon¹⁸⁷².

Cântarea Cântărilor a intrat în ritualul evreiesc, fiind citită în prima zi de Paști, ca o rugăciune, sub forma unei drame mistice, fiind împărțită în monologuri și dialoguri, îmbinate cu cântări corale. Conținutul cărții vrea să exprime transformările care au avut loc în raporturile dintre Israel și Iahve, începând cu perioada de la ieșirea din Egipt și până la sfârșitul vieții fiecărui iudeu, când se eliberează de suferințele pământești, unindu-se cu Iahve. Exegeții evrei ai *Cântării*, până la nivelul Evului Mediu, considerau această cântare sau acest poem de dragoste fie o alegorie a relației istorice dintre Dumnezeu și Mireasa sa, poporul lui Israel (această abordare este reflectată în cartea apocrifă a IV-a a lui Ezdra – cap. 5, 24-26 și 7, 26, apoi în Talmud, în Targum și Midrash Rabbah, în comentariul lui Saadia și Zohar etc.)¹⁸⁷³, fie ca o descriere ezoteric-teofanică a apariției întrupate a Divinității – Mirele *Cântării Cântărilor* – după cum se descrie în textul cunoscut ca „Shi'ur Koma”¹⁸⁷⁴. Referitor la acestea, Frances Young

În alcătuirea debutului acestui capitol, de un real folos mi-a fost lucrarea autoarei Dania Marinov, *Eastern and Western Christian Mysticism in the 4th Century in Commentaries on the Song of Songs: Gregory of Nyssa and Ambrose of Milan - A Comparative Study - A Proposal for a Doctoral Dissertation*, Department of Comparative Religion The Hebrew University of Jerusalem, July, 2002, p. 1-2, ale cărei concluzii le-am folosit aici. Lucrarea dumneaei este disponibilă on line pe site-ul Universității: The Hebrew University of Jerusalem, la următoarea adresă, accesată pe 10 octombrie 2010:

http://www.google.ro/#hl=ro&q=Dania+Marinov+Gregory+of+Nyssa+and+Ambrose+of+Milan%E2%80%99s+&meta=&aq=f&aqi=&aql=&oq=&gs_rfai=&fp=b5b86cd1c6479281.

¹⁸⁷² Martin Laird, „The Fountain of His Lips ...”, p. 40.

¹⁸⁷³ Marvin H. Pope, *op. cit.*, p. 89-101; Roland E. Murphy, *op. cit.*, p. 12-14, 28-31; 263-264. שלום, גרשום פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים, תשנ"א, עמ' 263-264.

¹⁸⁷⁴ Zevi Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1965, p. 36-42; 126-118. עמ' 36-42; 126-118. שם, עמ' 36-42; 126-118. ; ליברמן, שאול 'משנת שיר השירים', שם, עמ' 81 ; דן, יוסף המיסטיקה העברית הקדומה, תל-אביב, תש"ן; דן, יוסף על הקדושה, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 81. Dania Marinov, *op. cit.*, p. 2.

este de părere că se oferă o atenție aparte Targumelor asupra *Cântării Cântărilor* care îi identifică narațiunea ca fiind o prezentare a căsătoriei dintre Dumnezeu și Israel. Deși Targumele postdatează primele exegeze creștine, corelația realizată între Mireasă și Israel este posibil să predateze textul și să fi influențat primii interpreți creștini¹⁸⁷⁵.

Cele mai vechi comentarii creștine la *Cântarea Cântărilor* sunt cele scrise de Sfântul Ipolit al Romei (+235)¹⁸⁷⁶ și Origen (+256)¹⁸⁷⁷. Apoi, pentru o perioadă de peste 100 de ani – de la moartea lui Origen până în a doua jumătate a secolului al IV-lea – nu au existat comentarii extensive la *Cântarea Cântărilor*. Această perioadă este urmată de una de abundență a comentariilor, scrise atât de scriitori greci, cât și latini¹⁸⁷⁸.

Sfântul Ipolit a fost primul care a adaptat interpretarea alegorică evreiască într-una hristologică, prin care Cuvântul sau Hristos lua locul Dumnezeului Israelului, iar Biserica, pe cel al Sinagogii¹⁸⁷⁹.

¹⁸⁷⁵ Frances Young, „Sexuality and Devotion ...”, p. 80.

¹⁸⁷⁶ Johannes Quasten, *Patrology*: vol. II – The Ante-Nicene Literature after Irenaeus, Utrecht, 1953, p. 163-166, 173-174.

¹⁸⁷⁷ *Ibidem*, p. 46-51. Origen a alcătuit două omilii la *Cântarea Cântărilor*, traduse în limba latină de Ieronim, și un *Comentariu*, tradus de Rufin. Sfântul Grigorie de Nyssa se referă și el la acestea în *Prologul* lucrării sale, chiar dacă perspectiva sa de abordare diferă considerabil de cea a maestrului Origen; Anthony Meredith, *Capadocienii ...*, p. 161.

¹⁸⁷⁸ De exemplu, Sfântul Grigorie de Nyssa, (+395), Sfântul Ambrozie de Milan (+397), Filon, episcopul Carpasiei (+374), Teodor de Mopsuestia (+427), Grigorie de Elvira (+392), Teodoret de Cir (+466), Nil al Ancyrei și Apponius (ambele comentarii au fost scrise în jurul anului 400); fragmente din *Cântarea Cântărilor* au comentat și Polihroniu (+427), Eusebiu de Cezareea (+340) și Sfântul Chiril de Alexandria (+444); numeroase citate și interpretări se întâlnesc în operele și scrisorile Fericitului Ieronim și ale Fericitului Augustin.

Pentru o listă completă, vezi Marvin H. Pope, *op. cit.*, p. 112-122; Roland E. Murphy, *op. cit.*, p. 12-22; R. F. Littledale, *A Commentary on the Song of Songs*, London, 1869, p. XXXII-XXXIII; George-Louis Scheper, *The Spiritual Marriage: The Exegetical History and Literary Impact of the Song of Songs in the Middle Ages*, Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1971, p. 10-14, 404-452.

¹⁸⁷⁹ Marvin H. Pope, *op. cit.*, p. 184-185; Întrucât Vechiul Testament, în linii mari, prefigurează pe cel Nou, tot așa și unirea lui Iahve cu poporul său (Israel) poate prefigura unirea strânsă și mai desăvârșită a lui Hristos cu Biserica Sa. În sens metaforic, *Cântarea* celebrează unirea lui Iahve cu poporul Israel, iar în sens tainic, spiritual, unirea lui Hristos cu Biserica. „Formularea interpretării alegorice în sens

Abordarea alegorică a prevalat în rândul exegeților creștini până la Reforma Protestantă, cu excepția unui autor – Teodor de Mopsuestia (360-429), care a fost condamnat de Sinoadele al II-lea Ecumenic de la Constantinopol din anul 381 și de Sinodul al V-lea Ecumenic ținut tot la Constantinopol în anul 553, pentru că a scris un comentariu literar la *Cântarea Cântărilor*¹⁸⁸⁰.

VII.13.2. *Cântarea Cântărilor* în exegeza lui Origen, a Sfântului Ambrozie și a Sfântului Grigorie de Nyssa

Când Părinții Bisericii au citit *Cântarea Cântărilor*, au perceput profunde adevăruri aflate dedesubtul narațiunii de suprafață. Relația nupțială pătimasă detaliată în povestire, adeseori în termeni fățiș erotici, a devenit în mâinile harnice ale Părinților, o alegorie a relației lui Hristos cu sufletul și cu Biserica. Exegeza *Cântării* constituie apogeul înțelegerii spirituale și doctrinare, după cum explică pe larg Sfântul Grigorie, urmându-l pe Origen, în prima omilie¹⁸⁸¹.

Exegeza patristică s-a avântat spre sublime înălțimi odată cu interpretarea alegorică a *Cântării Cântărilor*. Această poveste nupțială, bogată în imagistică evocatoare și simbolism multivalent, a furnizat un teren fertil meditației mistice a lui Origen (cca. 185-254 e. n.) și a

creștin, se întemeiază, așadar: 1. pe caracterul tipic al Vechiului Testament, 2. pe faptul că Sinagoga este privită ca icoana Bisericii creștine și 3. pe faptul că în Noul Testament sunt multe texte unde căsătoria este înfățișată drept simbol al raportului lui Hristos cu Biserica. Astfel, Mântuitorul se numește Mirele (Mt. 9, 15), iar Sfântul Ioan Botezătorul, prietenul Mirelui (In. 3, 29). În două parabole, Iisus compară împărăția Sa cu un ospăț de nuntă (Mt. 20, 1-10 și 19, 79; 21, 2-9). (...) La explicarea alegorică a Cântării trebuie observate regulile pe care poeții, de obicei, le urmează în dezvoltarea și împodobirea alegoriilor. Nu toate cuvintele mirelui și ale miresei trebuie aplicate direct și imediat la Hristos și Biserica Sa. Să nu se creadă că în toate frazele și cuvintele se cuprind misterele”; Pr. Prof. V. Prelipean, Pr. Prof. N. Neaga și colab., *op. cit.*, p. 322.

¹⁸⁸⁰ Teodor vedea în *Cântare* un epitalam compus în onoarea celebrării căsătoriei lui Solomon cu fiica faraonului. El așează *Cântarea Cântărilor* între cântecele erotice profane; Pr. Prof. V. Prelipean, Pr. Prof. N. Neaga și colab., *op. cit.*, p. 320. Vezi și Marvin H. Pope, *op. cit.*, p. 119 și Sten Hidal, „Theodore of Mopsuestia”, în „Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School”, în Magne Saebo, (ed.) *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. I: *From the Beginnings to the Middle Ages, Part 1: Antiquity*, Göttingen, 1996, p. 550-556.

¹⁸⁸¹ Sarah Coakley, „Re-thinking Gregory of Nyssa ...”, p. 437.

Sfântului Grigorie de Nyssa (cca. 335-395 e. n.)¹⁸⁸². Deși erotismul său nemascat a determinat o oarecare neliniște, înțelesurile simbolice profunde angajate de Părinții Bisericii i-au permis acesteia să îmbrățișeze în totalitate *Cântarea Cântărilor* ca profund ocean de pătrundere teologică¹⁸⁸³.

Se pare că scriitorul bisericesc Origen cunoștea atât tradițiile evreiești alegorice, cât și pe cele ezoterice privitoare la *Cântarea Cântărilor*¹⁸⁸⁴ și, așa cum am precizat și la începutul studiului, își avertizase personal cititorii să nu interpreteze literal această carte biblică¹⁸⁸⁵. Este posibil să fi avut cunoștință de comentariul lui Ipolit și să fi fost influențat de acesta¹⁸⁸⁶.

Această abordare a fost urmată de un lung șir de mistici creștini, începând, la sfârșitul secolului al IV-lea, cu Sfântul Ambrozio al Milanului în Vest și cu contemporanul său răsăritean, Sfântul Grigorie de Nyssa. Comentariile lor asupra *Cântării Cântărilor*, în special, par să reprezinte o bogată sursă unde se pot regăsi atitudinile creștine în cristalizare – răsăritene și apusene – față de problemele teologice, exegetice și mistice, putând fi urmărite și sursele acestor abordări; în același timp, reprezintă cele mai vechi texte în care ar putea fi

¹⁸⁸² În prologul la traducerea sa asupra omiliilor la *Cântarea Cântărilor* a lui Origen, Fer. Ieronim preamărește strălucirea singulară a exegezei alegorice origeniste față de Papa Damasus I (366-384 e. n.): „Deși Origen i-a depășit pe toți ceilalți scriitori în celelalte cărți ale sale, în *Cântarea Cântărilor*, s-a depășit pe el însuși”, în *Comentariu la Cântarea Cântărilor și Omilii*, traducere R.P. Lawson, ACW 26, Newman, New York, 1956, p. 265. Lawson notează că textele grecești originale ale comentariului și ale omiliilor origeniste la *Cântarea Cântărilor* s-au pierdut, deși mai există câteva fragmente de mici dimensiuni. Rufinus a tradus comentariul original în latină. Din nefericire, a tradus numai trei dintre cele zece volume ale originalului, după cum raportează Fer. Ieronim; vezi Mark S. M. Scott, „Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological Exegesis of the 'Black and Beautiful' Bride in Song of Songs 1: 5”, în *Harvard Theological Review*, 99, 1, 2006, p. 65.

¹⁸⁸³ Mark S.M. Scott, *op. cit.*, p. 65-66.

¹⁸⁸⁴ Vezi Marvin H. Pope, *op. cit.*, p. 116-117 și p. 121-130; Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism ...*, p. 20-21; Ephraim E. Urbach, *op. cit.*, p. 247-275.

¹⁸⁸⁵ Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, traducere de R. P. Lawson, Westminster, 1957, p. 21-22.

¹⁸⁸⁶ Asupra justificării lui Origen vizavi de interpretarea mistică a *Cântării Cântărilor* și asupra relației dintre iubire și teologie mistică, a se vedea și Trigg Joseph, *The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*, Londra, 1985, p. 203-205; Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition ...*, p. 52-74; de asemenea, Marvin H. Pope, *op. cit.*, p. 183-185 și Dania Marinov, *op. cit.*, p. 3-4.

discernute diferențele dintre tradițiile mistice eline și cele latine. Sfinții Grigorie și Ambrozie au reprezentat figuri centrale în Răsăritul grecesc și, respectiv, în Apusul latin; ambii aveau o pregătire și o educație filosofică; cunoșteau scrierile lui Origen și ale lui Filon din Alexandria, și au reprezentat de fapt primii comentatori care s-au raliat la abordarea origenistă a *Cântării Cântărilor*. De asemenea, fiecare dintre ei a avut o mare influență asupra viitoarelor generații de teologi, exegeți și mistici din Răsărit, respectiv Apus¹⁸⁸⁷. Și totuși, după cum relevă o comparare a comentariilor lor cu cele ale lui Origen, ei diferă în numeroase aspecte.

Într-adevăr, *Cântarea Cântărilor* nu a fost considerată de nimeni, niciodată, o carte ușoară. Mai mult, este chiar surprinzător că a fost cuprinsă încă de la început în canonul iudaic al Bibliei. În prologul la *Comentariul la Cântarea Cântărilor*, Origen își informează cititorul că această scriere¹⁸⁸⁸, laolaltă cu începutul cărții *Facerea*, cu partea introductivă și cea concluzivă de la cartea lui Iezechiel formau ceea ce el numește δευτερωσεις sau colecția fragmentelor biblice care nu trebuie puse la dispoziția tânărului iudeu. De asemenea, că este o carte folosită mai rar în Biserică. Există unele referințe posibile la ea, la Ioan 7, 38 și la Apocalipsă 3, 20¹⁸⁸⁹.

Pentru Origen, Biblia nu era nimic mai puțin decât Logosul divin prezent în lume, dăruind mântuire sufletelor căzute. Tot așa cum un scrib notează scrisori care au înțeles numai pentru cineva care a învățat să le citească, tot așa, Logosul utilizează scrisoarea textului biblic pentru a ascunde mesajul interior al acțiunii Sale mântuitoare. Credinciosul trebuie să se plaseze în interiorul textului, înscriindu-i înțelesul spiritual, mistic, pe suflet, pentru a reuși să-i guste fructele¹⁸⁹⁰. Prin urmare, pentru Origen, contactul mistic în sensul expe-

¹⁸⁸⁷ Pentru Origen, teologia sa, mistica, exegeza scripturistică și relația cu platonismul, a se vedea Bernard McGinn, „Tropics of Desire: Mystical Interpretations of the Song of Songs”, în *That Others may Know and Love: Essays in Honor of Zachary Hayes*, editată de Michael F. Cusato and F. Edward Coughlin, New York, 1997, p. 108-130, cu o bibliografie extinsă la p. 373-380; pentru Sfântul Ambrozie, incluzând relația sa cu Filon, platonismul și neoplatonismul, și influența sa asupra misticii latine, a se vedea McGinn, *op. cit.*, p. 202-212; pentru Sfântul Grigorie de Nyssa – McGinn, *op. cit.*, p. 139-142.

¹⁸⁸⁸ Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa ...*, p. 160.

¹⁸⁸⁹ *Ibidem*, p. 161.

¹⁸⁹⁰ Acest aspect a fost evidențiat de Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, De Gruyter, Berlin, 1986, p. 39-41 și 130-38.

rienței interioare cu Dumnezeu, prin definiție, este obținut în și prin Biblie – textul *Cântării Cântărilor* devine textul evoluției sufletului spre Dumnezeu. Toate referințele Scripturii la limbajul simțurilor, ordinar, extern – în special descrierile erotice ale *Cântării Cântărilor* – trebuie să fie traduse în limbajul senzației interioare, în care sufletul ajunge să simtă și să-L cunoască pe Dumnezeu – Cuvântul. Conform lui Origen, deși simțurile spirituale au fost create ca *sensorium*¹⁸⁹¹ pentru fiecare suflet în prima creație (sau cea spirituală), după cădere, în cea de-a doua lume (cea materială), sufletele sunt în stare latentă, neinstruite, incapabile să simtă sau să cunoască în adevăratul sens al cuvântului. Ca și nou-născuții, ele trebuie să învețe cum să-și utilizeze simțurile interioare prin educația biblică creștină.

Oare nu vorbise Sfântul Pavel despre omul interior și cel exterior (de ex. II Cor. 4, 16)? Și nu descrie Facerea o dublă creare a umanității – o dată în imaginea lui Dumnezeu (Fac. 1, 26) și apoi ca format din „țărâna pământului” (Fac. 2, 7)? Pe aceste fundamente și-a construit Origen principiile fundamentale pentru concepția sa asupra a ceea ce Karl Rahner numea „organele cunoașterii mistice”¹⁸⁹². În al său *Comentariu asupra Cântării Cântărilor*, Origen a exprimat această idee astfel: „Scripturile divine utilizează omonime, adică, utilizează termeni identici pentru a descrie aspecte diferite ... astfel că vei găsi denumirile membrilor trupului transferate celor ale sufletului; sau, mai curând, facultățile și puterile sufletului sunt denumite *membrele sale*”¹⁸⁹³. Prin urmare, limbajul potent al simțurilor care apare în *Cântarea Cântărilor*, citit corect, relevă limbajul și mai puternic al experienței interioare în Dumnezeu – „o senzualitate care nu are nimic senzual în ea”, după cum a spus Origen¹⁸⁹⁴.

¹⁸⁹¹ Totalitate a părților din creier care primesc, procesează și interpretează stimuli senzoriali.

¹⁸⁹² Karl Rahner, „The ‘Spiritual Senses’ according to Origen”, 97 în Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. 16, Seabury, New York, 1979, p. 97.

¹⁸⁹³ Origen, *Commentarium In Canticum canticorum*, ed. W. A. Baehrens, în vol. VIII din *Origenes Werke. Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Hinrichs, Leipzig, 1925, prologus, 64.16–65.19; Bernard McGinn, „The Language of Inner Experience in Christian Mysticism”, în *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, I, Nr. 2, 2001, p. 158.

¹⁸⁹⁴ Origen, *Contra Celsum*, 1.48, în *Origenes Werke*, vol. I, 98.20–22; Bernard McGinn, *op. cit.*, p. 158.

În tâlcuirea sa la cartea biblică *Cântarea Cântărilor*, Sfântul Grigorie de Nyssa pune accent pe năzuința constantă a sufletului pentru unirea cu Logosul divin și posibilitatea omului de a se apropia de Hristos, posibilitate care există chiar și pentru sufletele cele mai păcătoase¹⁸⁹⁵. Sfântul Grigorie o identifică pe Mireasă în principal cu sufletul individual, în timp ce Origen o identifică în principal cu Biserica. Patrologul Johannes Quasten remarcă: „*Cântarea Cântărilor* reprezintă pentru el uniunea de iubire dintre Dumnezeu și suflet, în forma unei căsătorii. Acest aspect al cărții este cel care predomină în comentariul Sfântului Grigorie, spre deosebire de Origen, care, în special în omiliile sale asupra subiectului, preferă să considere Mireasa ca reprezentând Biserica [și anume Biserica Popoarelor] – o interpretare pe care Sfântul Grigorie nu o neglijează, dar o retrogradează într-un rol minor”¹⁸⁹⁶.

Oricum, mult asemănător lui Origen¹⁸⁹⁷, Sfântul Grigorie postulează că lucrarea *Cântarea Cântărilor* posedă niveluri mai profunde de înțeles, dincolo de intriga literală. Înțeleasă corect, funcționează ca un

¹⁸⁹⁵ Dania Marinov, *op. cit.*, p. 2-12 *et passim*.

¹⁸⁹⁶ Johannes Quasten remarcă asupra relației dintre Sfântul Grigorie și Origen următoarele: „Primul conchide cu laude mari aduse lui Origen, a cărui exegeză mistică a avut, neîndoielnic, o puternică influență asupra lui. Și totuși, Grigorie este un gânditor prea profund și prea independent pentru a-l urma ca un sclav pe maestrul alexandrin”. (*Patrology*, vol. 3, Spectrum Publishers, Utrecht, 1964-1966, p. 266).

¹⁸⁹⁷ Anthony Meredith, în lucrarea citată deja, subliniază că notele lui H. Langerbeck la ediția lucrării Sfântului Grigorie din *Gregorii Nysseni Opera* – (GNO), vol. VI, Leiden, 1986, ne ajută să observăm, chiar și la o cercetare superficială, punctele de discontinuitate dintre cele două abordări (a lui Origen și a Sfântului Grigorie), în ciuda faptului că ambele țin de aceeași tradiție platoniciană. Diferența principală rezidă în faptul că demersul lui Origen poate fi luat drept gnostic sau intelectualist, în vreme ce despre cel al Sfântului Grigorie nu putem spune același lucru. Un bun exemplu de exegeză de acest tip a operei Sfântului Grigorie întâlnim într-una dintre notele lui Langerbeck de la începutul omiliei a V-a (GNO, p. 137). El propune o comparație între abordarea gnostic/origenistă și cea a marelui Capadocian pentru fragmentul de la *Cântarea Cântărilor* 2, 8. Aici, demersul arhipăstorului din Capadocia este calificat ca mistic. Langerbeck sugerează prin observațiile sale din pagina următoare, unde Sfântul Grigorie afirmă că sfârșitul tuturor înălțărilor nu este „contemplația și cunoașterea adevărului”, că acesta intră aici în polemică cu Origen care, într-un moment corespunzător din cartea a treia a Comentariului său, vorbea despre „învățătura morală și mistică, care bucură inima omului”.

text paradigmatic pentru transmiterea atât a cunoașterii filosofice, cât și a celei teologice: „Din nou, *Cântarea Cântărilor* (τὸ Ἄσμα τῶν ᾠμάτων) ne este prezentată ca ghid pentru toate tipurile de filosofie și cunoaștere a lui Dumnezeu (Φιλοσοφίας τε καὶ θεογνωσίας)”. Sfântul Grigorie operează cu o concepție dublă a textului care corespunde celor două niveluri de înțeles. Nivelul exterior sau literal este ușor de înțeles pentru oricine, din contra, înțelesul interior sau simbolic reclamă purificarea de păcat ca precondiție necesară pentru accesarea înțelesului său: „Toate aceste lucruri pot fi identificate în înțelesul literal dacă avem bunăvoința de a ne pregăti pentru intrarea în Sfânta Sfințelor (τὰ ἅγια τῶν ἁγίων) după ce am fost purificați de murdăria (ρύπον) gândurilor rușinoase prin baia Cuvântului (τῷ λουτρῇ τοῦ λόγου)”. Așa cum intrarea în Sfânta Sfințelor a fost interzisă impurilor, tot așa pătrunderea în cunoașterea mistică a lui Dumnezeu este interzisă păcătoșului. Acei care s-au curățat de păcat au capacitatea de a înțelege tainele ascunse în lucrare¹⁸⁹⁸.

Atât cât privește metoda hermeneutică, R. A. Norris este de părere că Sfântul Grigorie nu diferă mult de Origen, iar lectura lui asupra celor 15 omilii ale comentariului gregorian sugerează că acesta poate fi citit cel mai bine ca recenzie a scrierii lui Origen, una care, în fiecare moment, presupune și subsumează opera origenistă, dar o subsumează foarte critic, și, deliberat – unii ar spune chiar malițios – că îi dă o nouă conotație; pentru că acel comentariu al lui Origen – ingenios, introspect și didactic – lasă totuși impresia că în *Cântare* nu se întâmplă nimic. Ceea ce ar putea fi corect; pentru că aceste cântece de dragoste, adresate lui Dumnezeu sau altei ființe umane, nu utilizează foarte mult narațiunea. Totuși, Sfântul Grigorie percepe *Cântarea* ca pe o povestire – o povestire a progresului, creșterii și sporirii conștientizării. El îi conferă un început: mireasa tinzând după sărutările unui iubit *absent*. Dar îi conferă și un sfârșit: ca în Noul Testament, a 15-a și ultima sa omilie se termină cu viziunea „restaurării tuturor lucrurilor” – „acel timp când, pentru că toți au devenit ca unul în dorința pentru același țel, și când nu a mai rămas niciun viciu în niciunul dintre ei, Dumnezeu va deveni totul în toți, în acei care, prin unicitatea lor se amestecă unii cu alții în frăția binelui în Iisus Hristos

¹⁸⁹⁸ Mark S. M. Scott, *op. cit.*, p. 72.

Domnul nostru”¹⁸⁹⁹ – care include și fecioarele, deci toți cititorii acestui comentariu¹⁹⁰⁰.

Origen și Sfântul Grigorie își exemplifică traiectoria hermeneu-tică și, deși unii ar putea caracteriza omiliile și comentariile la *Cântarea Cântărilor* ca fiind o eisegeză, și nu o exegeză, îndrăznelile lor specu-lative au captat totuși imaginația unor generații întregi de exegeți. După cum am declarat anterior, cei doi îmbrățișează accente simbo-lice diferite. Și totuși, exegeza lor asupra *Cântării Cântărilor* eviden-țiază similitudini remarcabile. „În privința *Cântării* 1, 5, ambii afirmă semnificația soteriologică a întunecimii Miresei, deși nuanțele sunt ușor diferite. Pentru ambii, povestirea manifestă slava divină în nuanțe simbolice. Odată ce simbolismul acestor nuanțe devine evident, aspectele rasiale potențial ofensatoare ale narațiunii devin mai puțin problematice, deși nu dispar cu desăvârșire. În acest mod, exegeza soteriologică a celor doi asupra limbajului încărcat de conotații rasiale din acest vers deschide noi căi exegetice pentru *teologia întunecată* (- *black theology*). De asemenea, furnizează un nou context imaginativ în care teologia creștină să poată concepe iubirea și mântuirea di-vină”¹⁹⁰¹. Însă, multe sunt deosebiri de abordare ale celor doi. O privire asupra *Comentariului* lui Origen este suficientă pentru a ne da seama de importanța pe care o acordă el intelectului, în viața duhov-nicească. Pentru Origen, *Cântarea Cântărilor* reprezintă triumful teolo-giei asupra cunoașterii naturale a universului. Lucrarea sa „este străbătută de la un capăt la altul de ideea că intelectul este dornic de iluminare și că iluminarea se realizează prin descoperirea învățătu-rilor desăvârșite ale lui Hristos, prin aflarea tainelor mistice – toate acestea alcătuind hrana pentru mintea noastră. Sarcina noastră princi-pală în lumea aceasta și bucuria noastră cea mai mare, sus, în cer, este să descoperim și să recunoaștem Sfânta Treime. Căutarea noastră se încheie atunci când ajungem înaintea Cuvântului, Care ne va umple de cunoaștere și ne va lumina mintea. Această stare este prefigurată prin îndemnul neîncetat și mereu actual de a cerceta”¹⁹⁰², dincolo de

¹⁸⁹⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, GNO, omilia 15, Editor H. Langerbeck, Brill, 1986, p. 469.

¹⁹⁰⁰ R. A. Norris, „The Soul Takes Flight ...”, p. 531-532.

¹⁹⁰¹ Mark S. M. Scott, *op. cit.*, p. 83.

¹⁹⁰² Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa ...*, p. 162.

fața văzută și trecătoare a lucrurilor, cele nevăzute și veșnice (II Cor. 4, 18). Cu toate că se deosebește de Origen în multe privințe, arhipăstorul Nyssei îi este totuși îndatorat atât prin metoda de lucru folosită¹⁹⁰³, cât și în demersul general.

VII.13.3. Sfântul Grigorie de Nyssa despre înțelesul alegoric și anagoric al *Cântării Cântărilor*

Cele 15 omilii ale Sfântului Grigorie de Nyssa dedicate nobilei Olympia și rostite aproximativ între anii 386 și 391 marchează apogeul realizărilor teologice și literare ale Sfântului Grigorie. Aceste omilii, care descriu înaintarea sufletului în unirea cu Hristos ca pe o înaintare în unire a miresei cu mirele ei, respectă aceeași traiectorie hermeneutică inițiată de Sfântul Ipolit al Romei (născut 170-75 e. n.), care, așa cum am precizat și mai sus, conform opiniei majorității cercetătorilor, a compus prima interpretare alegorică creștină a *Cântării Cântărilor*. Totuși, Origen a primit creditul pentru conferirea unei expresii clasice acestei lecturi alegorice a *Cântării*.

Sfântul Grigorie a ținut o serie de omilii în biserică, despre înțelesurile înalte ale *Cântării Cântărilor*. Cuvintele marelui episcop nyssean au fost însemnate exact în ordinea expunerii lor de către dânsul, care s-a uitat peste cele auzite și scrise de ceilalți și a mai adăugat și alte învățături socotite de folos. „Se pare că a făcut aceasta la fiecare omilie și nu numai prin adăugarea la omiliile scrise de către aceia, a altor omilii”¹⁹⁰⁴. Scopul scrierii acestei lucrări, felul cum s-a hotărât să comenteze cartea *Cântarea Cântărilor*, chiar dacă știa foarte bine că și alții au zăbovit asupra paginilor ei, le arată chiar autorul în *Prologul* operei sale, *In Canticum canticorum*: „Iar dacă după ce s-a ostenit Origen cu cartea aceasta, am hotărât și noi să punem în scris osteneala noastră, să nu ne învinuiască nimeni pentru aceasta, privind la dumnezeiescul cuvânt al Apostolului, care zice: «Fiecare va lua plata sa pentru osteneala sa» (I Cor. 3, 18). Căci nu am alcătuit-o din mândrie, ci fiindcă multe din cele spuse în biserică le-au însemnat unii din cei ce erau cu noi, din iubirea de învățătură, și luând unele de la

¹⁹⁰³ *Ibidem*, p. 163.

¹⁹⁰⁴ Preot Prof. D. Stăniloae, notă explicativă nr. 11, în PSB, vol. 29, p. 118.

ei, și anume cele însemnate de ei în înșiruire continuă, altele adăugându-le de la noi, și anume cele al căror adaos era de trebuință, am făcut o expunere în formă de omilii. Am pus adică după cuvinte tâlcuirea lor, în măsura în care timpul și ocupațiile mi-au dat răgaz pentru aceasta, în timpul posturilor. Căci în vremea aceasta am întocmit cuvântul de față pentru auzul de obște”¹⁹⁰⁵.

Sfântul Grigorie susține interpretarea alegorică a textului în prologul de la *In Canticum canticorum*, aproape în aceiași termeni ca Origen, în cartea 4 din *Despre principii*. Dar el nu spune nimic despre cele trei sensuri ale Scripturii și, astfel, în acest punct nu se deosebește de concepția lui Filon și nici de tradiția alegorică grecească¹⁹⁰⁶.

În debutul *Cuvântului înainte către Olimpiada*, Sfântul Grigorie dezvoltă înțelepciunea cărții biblice comentate, înțelesurile ei înalte și curate, neurmând în toate înțelesului literal al Sfintei Scripturi, ci dând o tâlcuire mai înaltă (anagogică): „Am luat cunoștință de râvna ce o ai, pe măsura vieții tale cuvioase și a sufletului tău curat, pentru *Cântarea Cântărilor*, râvnă pe care ne-ai arătat-o atât în persoană, cât și prin scrisoare, ca să se dezvoltă, printr-o tâlcuire corespunzătoare în înțelesurile ei curate, înțelepciunea ascunsă în aceste înțelesuri și în cuvintele ei curățite de înțelesul nemijlocit literal. De aceea mi-am însușit cu toată inima dorința ta cu privire la aceasta, nu pentru că ar reieși de aici vreun folos pentru viața ta morală (căci sunt încredințat că ochiul sufletului tău e curat de tot înțelesul pătimăș și întinat și privește spre harul curat prin aceste cuvinte dumnezeiești), ci pentru a li se da celor mai trupești o oarecare călăuzire spre starea duhovnicească și nematerială a sufletului, spre care duce această carte prin înțelepciunea ascunsă în ea.

Iar fiindcă sunt unii bărbați ai Bisericii cărora li se pare că trebuie să urmeze în toate literei Sfintei Scripturi și nu recunosc că s-a spus în ea ceva spre folosul nostru în chip acoperit și în ghicitură, socotesc de trebuință să răspund mai întâi cu privire la acestea, celor ce ne fac din căutarea acestor înțelesuri învinuiri, arătându-le că nu săvârșim nicio greșală prin faptul că ne străduim să scoatem ceea ce este de folos, în

¹⁹⁰⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 764BC; PSB 29, p. 117-118.

¹⁹⁰⁶ Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa ...*, p. 163.

tot felul, din dumnezeiasca și de Dumnezeu insuflata Scriptură”¹⁹⁰⁷. Părintele profesor Dumitru Stăniloae, traducătorul și tâlcuitorul operei *In Canticum canticorum* în limba română, comentând acest pasaj, a scris următoarele: „*Cântarea cântărilor*, luată ca o simplă descriere a unei iubiri între un tânăr și un tânără, poate trezi în minte înțelesuri întinate. De aceea, Sfântul Grigorie vrea să descopere înțelesul neîntinat, mai înalt, al iubirii între Dumnezeu și sufletul omenesc (cuvântul grecesc $\Psi\upsilon\chi\eta$ fiind feminin), pentru ca cel ce o citește să fie ridicat la înțelesurile neîntinate, duhovnicești ale ei”¹⁹⁰⁸.

Continuându-și ideea, Părintele Capadocian subliniază că „o astfel de tâlcuire mai înaltă (anagogică) a acestora, fie că vrea cineva să o numească figurată, fie alegorică, fie altfel, nu ne vom certa pentru nume; numai să nu fie lipsită de un înțeles corespunzător”¹⁹⁰⁹.

Sfântul Grigorie susține cu tărie că în *Cântarea Cântărilor* sunt două sensuri, unul trupesc și altul duhovnicesc, lansând exortăția cititorului de nu rămâne la literă, „deoarece înțelesul nemijlocit al celor spuse ne vatămă în multe privințe în viața noastră virtuoasă, ci să trecem la înțelesul nematerial și duhovnicesc (inteligibil) în așa fel, ca înțelesurile mai trupesti să se strămute în minte și în înțelegere, înțelesul mai trupesc al celor spuse scuturându-se de pe ele asemenea prafului. De aceea zice că: «litera omoară, iar duhul face viu» (II Cor. 3, 6), întrucât în multe locuri (ale Scripturii) istoria, dacă rămâne la faptele ei simple, nu ne înfățișează pildele unei vieți bune. Căci cu ce se folosește spre virtute cel ce aude că Osea, proorocul, a avut doi fii din curvie (Osea 1, 6) și că Isaia a intrat la proorociță (Is. 8, 3), dacă rămâne la litera celor spuse? Sau, cu ce ajută vieții virtuoză povestirile despre David, al cărui adulter și ucidere se unesc cu aceeași urâciune? Dacă s-ar găsi vreun înțeles care să descopere nevinovăția cuprinsă în ele, se va dovedi ca adevărat cuvântul Apostolului că «litera omoară» căci ridică înțelesul de suprafață și de ocară, la înțelesuri mai dumnezeiești”¹⁹¹⁰. Arhipăstorul Nyssei aduce în lumină

¹⁹⁰⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 756AB; PSB 29, p. 113.

¹⁹⁰⁸ Preot Prof. D. Stăniloae, notă explicativă nr. 1, în PSB, vol. 29, p. 113.

¹⁹⁰⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 758A.

¹⁹¹⁰ *Ibidem*, col. 757D-760A; PSB 29, p. 114-115.

și exemplul Mântuitorului, Care a deprins înțelegerea ucenicilor Săi prin cuvinte acoperite și ascunse, prin parabole, prin asemănări, prin cuvinte întunecoase, prin sentințe, dând pentru ei tâlcuirile celor spuse prin ghicituri, depărtând de la ele nelimpezimea (Mt. 13, 13)¹⁹¹¹. Câteva rânduri mai jos, același autor își continuă și dezvoltă ideea de mai sus, scriind următoarele: „Dar se pot aduna nenumărate cuvinte evanghelice în care altul este înțelesul nemijlocit și altul, cel urmărit prin cele spuse. Așa sunt: apa făgăduită celor ce însetează, prin care cei credincioși se fac izvoare de râuri, pâinea ce se pogoară din ceruri, biserica ce va fi surpată și în trei zile ridicată, calea, ușa, piatra nesocotită de ziditori și așezată în capul unghiului, cei doi dintr-un singur pat, râșnița, cele care râșnesc, dintre care una va fi luată, cealaltă lăsată, stârvul, vulturii, smochinul care înmugurește și odrăslește mlădițe.

Toate acestea și cele asemenea ni s-au dat cu îndemnul de a folosi și pătrunde îndemnurile dumnezeiești și a lua aminte la citire și a cerceta în tot timpul de nu se află cumva în ele vreun înțeles mai înalt decât înțelesul nemijlocit, care să călăuzească înțelegerea spre lucrurile mai dumnezeiești și netrupești (...) trebuința înțelegerii spirituale a celor spuse, înțelegere care dacă o respinge cineva, cum le place unora, mi se pare că face ceva asemănător cu cel ce pune la masă spre hrana oamenilor grâul nemăcinat și nefăcut pâine, cu paie cu tot, nedeosebind semințele de pleavă, nesubțind grâul în făină, și nepregătind pâinea în felul cuvenit prelucrării grâului”¹⁹¹².

În omilia I la *Cântarea Cântărilor*, episcopul nyssean lansează chiar o avertizare prin care face cunoscut faptul că doar cei ce s-au dezbrăcat de omul cel vechi și s-au îmbrăcat în veșmintele luminii să asculte taina *Cântării Cântărilor*: „Cei ce, după sfatul lui Pavel, ați dezbrăcat pe omul cel vechi, ca pe un veșmânt murdar, împreună cu faptele și poftele lui, și v-ați îmbrăcat în veșmintele luminoase ale Domnului, ca cele arătate pe muntele Schimbării la Față, mai bine zis, v-ați îmbrăcat în Însuși Domnul nostru Iisus Hristos și în iubirea, adică în haina Lui, și v-ați făcut în chipul Lui, ajungând nepătimași și mai dumnezeiești, ascultați taina *Cântării Cântărilor*.

¹⁹¹¹ *Ibidem*, col. 760B; PSB 29, p. 115.

¹⁹¹² *Ibidem*, col. 760D-761A, 761D; PSB 29, p. 115-116.

Intrați în camera neîntinată a Mirelui, îmbrăcându-vă în haina albă a cugetărilor curate și neîntinate. Dar dacă vreunul, luând cu sine vreun gând pătimăș și neavând veșmântul conștiinței vrednic de nunta dumnezeiască, se va lipi de cugetările sale, atrăgând cuvintele Mirelui și ale Miresei spre patimi și prin ele se va îmbrăca în nălucirile de rușine, va fi aruncat afară dintre cei strălucitori de fericire, primind în locul bucuriei din camera de nuntă, scrâșnirea și plânsul. Aceasta o mărturisesc, începând tâlcuirea tainică a *Cântării Cântărilor*"¹⁹¹³.

Urmându-i lui Origen, Solomon este și pentru Sfântul Grigorie un tip al lui Hristos. Când acest Părinte Capadocian spune: „Solomon”, nu înțelege Solomon din Berșeba, ci un alt Solomon, „născut din sămânța lui David, după carne”: „Dar socotești că vorbesc de Solomon cel născut din Berșeba, de cel care a urcat pe munte o mie de boi, de cel care a ascultat de sfatul Sidonei pentru a păcătui? Un alt Solomon e arătat prin el, Care și El S-a născut din David după trup, al Cărui nume e pace, Care e adevăratul împărat al lui Israil, Ziditorul templului lui Dumnezeu, Care a îmbrățișat toată cunoștința, a Cărui înțelepciune e fără hotar, a Cărui ființă este înțelepciunea și adevărul și tot numele și înțelesul înalt și vrednic de Dumnezeu”¹⁹¹⁴. Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, comentând acest pasaj din opera Sfântului Grigorie, scrie: „Solomon însuși e numai chipul sau simbolul altui Solomon, al lui Iisus Hristos, Fiul desăvârșit al lui David, care a adus nu numai pacea mărginită de pe pământ {Șalom} ci pacea veșnică și nemărginită. El e Împăratul veșnic și are în Sine toată înțelepciunea, căci e însăși ființa înțelepciunii și adevărului. Solomon cel istoric e numai organul prin care ne vorbește Solomon cel adevărat. Orice om e un chip al Cuvântului, căci e un cuvânt ipostatic. Dar între oameni, unii sunt chipuri mai realizate, mai luminoase ale Cuvântului ipostatic originar și fundamental. Cuvântul acesta a creat chipurile vii ale Sale, pentru ca să pregătească prin sporirea lor în înțelepciune, sau în legătura cu Cuvântul ipostatic suprem, însăși venirea Lui ca om, pentru ca El Însuși să vorbească oamenilor adevărul, sau să Se descopere direct pe Sine, intrând în același timp cu ei în dialogul cel mai luminător ca om întrupat. În cuvintele oamenilor și mai ales ale unor înțelepți ca Solomon, vorbește Cuvântul în mod mijlocit, presându-i

¹⁹¹³ *Ibidem*, col. 764D-765A; PSB 29, p. 118.

¹⁹¹⁴ *Ibidem*, col. 765C; PSB 29, p. 119.

pe ei să vorbească. Dar în Iisus Hristos vorbește nemijlocit Însuși Cuvântul originar și suprem. Chipurile Cuvântului originar vin la existență după El, dar El Se întrupează după ce ele se apropie de El și se ridică la nivelul simțirii faptului că sunt în dialog cu El, sau că El Însuși îi presează pe ei la un dialog între ei și cu El¹⁹¹⁵. Mântuitorul Hristos, folosindu-se de Solomon ca de un organ (instrument), ne vorbește nouă prin el, mai întâi în Proverbe, apoi în Ecclesiast, și după aceea în filosofia Cântării Cântărilor, arătându-ne înălțarea înspre perfecțiune într-o manieră organizată. Ca atare, Cuvântul este Pedagogul în *In Canticum canticorum*. Cuvântul „pregătește sufletul să dorească Frumusețea divină prezentându-i-o cu imagini atractive, chiar seducătoare. Efectele acestei stimulări sunt descrise de Sfântul Grigorie, ca și de Origen înaintea sa, în limbajul focului”¹⁹¹⁶.

Demersul Sfântului Grigorie din *In Canticum canticorum* cuprinde câteva elemente distincte în raport cu cel aplicat în lucrarea *De vita Moysis*. Unul din cele mai importante este structurarea textului în „secvențe de gândire”, care se întâlnesc și la Origen. În omilia 5 (41), acolo unde se referă la *Cântarea Cântărilor* 2, 13-14: „Scoală, draga mea, și vino! Porumbița mea, (...) arată-ți fața ta!”, Sfântul Grigorie continuă: „Ia aminte aici la ordinea cuvintelor! Vezi cât de bine se leagă unul de celălalt? Vezi cum cugetarea înaintează de la unul la altul ca și cum s-ar ține strâns ca zalele unui lanț?”¹⁹¹⁷. Acestei metode interpretative i se adaugă încă un procedeu: înclinația sfântului de a recapitula din loc în loc argumentele și concluziile și de a le prezenta într-o formă sintetică. Găsim o astfel de sinteză în deschiderea omiliilor a V-a și a VI-a și spre finalul omiliei a XII-a (75): „ajunși în acest punct, ar trebui să recapitulăm și să sintetizăm cele arătate”¹⁹¹⁸. Ne este cunoscută credința că ar exista o corelație între anumite secvențe narrative ale textului sacru și anumite episoade din viața creștinului.

De asemenea, în prologul *Omiliilor la Cântarea Cântărilor*, Sfântul Grigorie stipulează calitatea specială a cuvintelor conținute în *Cântarea Cântărilor*. Prin cuvintele *Cântării*, sufletul este escortat spre uniunea necorporală, spirituală și nepângărită cu Dumnezeu. Sfântul

¹⁹¹⁵ Preot Prof. D. Stăniloae, notă explicativă nr. 15, în PSB, 29, p. 119-120.

¹⁹¹⁶ Martin Laird, „Under Somon's tutelage: The Education of Desire in the Homilies of The Song of Songs”, în *MTh*, 18:4, October, 2002, p. 513.

¹⁹¹⁷ Or., 5 (150.5); citat de Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 163.

¹⁹¹⁸ Or., 12 (366.10 sq.); *eodem loco*, p. 164.

Părinte spune că această uniune (συσυγία) este necorporală (ὑσώματος) și nepângărită (ἀμόλυντον). Această grupare de termeni negativi, cu sau fără alfa-privativ, reprezintă unul dintre motivele apofatice standard ale marelui arhipăstor capadocian. În timp ce textul *Cântării Cântărilor* abundă în imagistică maritală, Sfântul Grigorie este explicit în a susține că ce se descrie aici este căsătoria, însă trebuie să înțelegem această căsătorie ca unirea sufletului uman cu Dumnezeu¹⁹¹⁹. Caracterul apofatic al pregătirii conținut în acest al treilea volum solomonic va deveni mai vizibil pe măsură ce explorează cineva pedagogia înțelegerii noetice-erotice a sufletului reliefată în *Cântarea Cântărilor*¹⁹²⁰.

Pentru Părintele Capadocian, *Cântarea Cântărilor*, bogată în imagini pasionale, este în același timp și sanctuarul cel mai interior, Sfânta Sfintelor: „... ne aflăm înăuntrul Sfintei Sfintelor, care este Cântarea Cântărilor”¹⁹²¹, spațiul apofatic în care Dumnezeu poate fi întâlnit în întunericul necunoașterii, dincolo de înțelegerea imaginilor și conceptelor. Exact această coincidență a opuzilor în *Cântarea Cântărilor* (imagine și lipsă de imagine, pasiune și lipsă de pasiune) este cea care caracterizează pregătirea dorinței, care reprezintă ideea fundamentală a celui de-al treilea volum solomonic.

În timp ce, în mod evident, Sfântul Grigorie poate vorbi de echivalența dintre *Cântarea Cântărilor* și Sfânta Sfintelor, el vorbește și despre *Cântarea Cântărilor* ca fiind mijlocul prin care sufletul este adus în sanctuarul interior. După ce sufletul a parcurs etapele pregătirii prin Proverbe și Ecclesiast, Solomon [Hristos] inițiază sufletul în sanctuarul divin prin intermediul *Cântării Cântărilor*¹⁹²². Spre deosebire de pedagogia regăsită în Proverbe sau Ecclesiast, *Cântarea Cântărilor* dorește să conducă sufletul în spațiul apofatic al sanctuarului interior, camera ascunsă a inimii, unde este întâlnit Preaiubitul în întunericul învăluitoare; eludând orice înțelegere conceptuală și imagistică, preaiubitul este descoperit prin îmbrățișarea credinței. Dacă sufletul va fi pregătit de filosofia conținută în *Cântarea Cântărilor*, atunci trebuie învățat să abandoneze controlul noetic-erotic pentru a pătrunde în

¹⁹¹⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 765D.

¹⁹²⁰ Martin Laird, „Under Somon's tutelage: The Education of Desire ...”, p. 513.

¹⁹²¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 773B.

¹⁹²² *Ibidem*, col. 765D.

sanctuarul divin, spațiul apofatic care este *Cântarea Cântărilor*, și unde va intra în comuniune cu Preaiubitul. Aceasta este funcția imaginilor puternic evocatoare ale *Cântării*, care încearcă să impulsioneze și, în ultimă instanță, să transforme „pasiunea în lipsă de pasiune”¹⁹²³.

Este binecunoscut faptul că Sfântul Grigorie își propune în *In Canticum canticorum* să realizeze o interpretare a *Cântării Cântărilor*, și de aceea poate este surprinzător pentru noi când în text îl aflăm zăbovind asupra limbajului și imageriei iubirii¹⁹²⁴. Încă de la început el concede că iubirea la care se referă este una duhovnicească atât în sursă, cât și în obiect. Așa cum am precizat deja, în omilia I, el subliniază faptul că aici se vorbește despre o nuntă spirituală; însă iubirea, oricât ar fi de spirituală, este vitală pentru mântuirea noastră. Așadar, Hristos, „Cel care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (I Tim. 2, 4) ne arată prin această carte cea mai măreață și mai desăvârșită cale spre mântuire, și anume calea iubirii, care ne unește cu El pe vecie, începând de aici, din viața aceasta.

VII.13.4. Unirea cu Dumnezeu este tema unificatoare a Omiliilor la Cântarea Cântărilor

Unirea cu Dumnezeu reprezintă tema unificatoare, „cantus firmus”, a *Omiliilor la Cântarea Cântărilor*. Alte teme, cum ar fi simțurile spirituale, virtutea, întunericul luminos, cunoașterea apofatică și catafatică, fazele înălțării spirituale, sunt toate fondate pe tema unirii,

¹⁹²³ Martin Laird, „Under Somon's tutelage: The Education of Desire ...”, p. 514-515.

¹⁹²⁴ În legătură cu înlăturarea conceptelor, discursurilor și imaginilor în tâlcuirea cărții biblice *Cântarea Cântărilor*, de către Sfântul Grigorie de Nyssa, teologul Martin Laird, autor a numeroase lucrări teologice ce au ca temă centrală teologia și mai ales mistica Sfântului Grigorie de Nyssa, precizează într-unul din studiile sale: „Fie că este mireasa în întunericul necunoașterii, fie că este experiența lui Pavel asupra sălășluirii lui Hristos în el, ori într-adevăr Preaiubitul Discipol punându-și capul la pieptul Domnului, experiența apofatică gregoriană este caracterizată de această înlăturare a conceptelor, imaginilor și discursului. Totuși, nu la acestea se reduce apofatismul creștin, cel puțin cel întruchipat de Sfântul Grigorie de Nyssa, și acest aspect este exact ceea ce a fost trecut cu vederea în nu puține dintre tentativele post-moderne de a suda această tradiție pe preocupările și problemele proprii”. („Whereof we speak’: Gregory of Nyssa ...”, p. 2).

anunțată fără echivoc în omilia I ca scop al *Cântării Cântărilor*¹⁹²⁵. Popasurile miresei relevă o înțelegere a unirii divine care este exegetică, dinamică și profund ecleziastică.

Caracterul exegetic al uniunii sau unirii poate fi observat mai înainte de toate în faptul că ghidul miresei este Cuvântul Însuși ascuns în cuvintele Scripturii. Cuvântul pregătește sufletul prin exercițiile filosofice ale Proverbelor și Ecclesiastului, pentru a-l conduce în sanctuarul prezenței divine, *Cântarea Cântărilor*. Conceptul gregorian asupra uniunii este modelat exegetic de metaforele extrase din întregul Sfintei Scripturi. Sărutări, săgeți, răni și fântâni din *Cântarea Cântărilor* sunt combinate cu vorbirea față în față a lui Moise cu Dumnezeu (Deut. 34, 10), Hristos fântâna vie (In. 7, 37), apa curgând din coasta lui Hristos (In. 19, 34) și toate celelalte conduc la un puternic efect literar și teologic. Efectul este adeseori obținut prin paradox și combinare și slujește eficient perspectivei dinamice a Sfântului Grigorie asupra uniunii. Când Mirele sărută mireasa cu fântâna buzelor sale, ea însăși devine o fântână. Când săgeata dragostei divine o rănește, ea însăși devine săgeată, avântată chiar și când se odihnește în brațele Preaiubitului. Pentru Sfântul Grigorie, uniunea are o față dublă. Uniunea miresei este profund personală (pentru că ea este un receptacul al prezenței lui Dumnezeu), și totuși devine imediat un vehicul al misiunii profetice. Ea este una cu fântâna și devine fântână, ostoid setea celorlalți. Ea este pătrunsă sufletește de săgeata iubirii, simultan predicând cuvinte mișcătoare fiicelor Ierusalimului, în momentul în care este înălțată în misiune apostolică.

Perspectiva dinamică a Sfântului Grigorie asupra unirii divine este evidentă mai presus de toate în concepția sa asupra epectazei. Uniunea cu Dumnezeu nu aduce un sfârșit dorinței, ci, eliberând

¹⁹²⁵ Norman Russell ezită să considere uniunea cu Dumnezeu ca o temă explicită la Sfântul Grigorie de Nyssa. Această perspectivă pare a se baza pe utilizarea nefrecventă de către Sfântul Grigorie a termenului *ἔνωσις*. A se vedea Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 232, n. 35. Oricum, Sfântul Grigorie posedă un vocabular vast asupra uniunii divine, în afara lui *ἔνωσις* (spre exemplu, *ἀνακράσις*, *κοινωνία*, *κολλάω*, *μιξις*, *συνάπτω*, *σύνειμι*, *συζυγία*) și o imagistică de o paletă la fel de bogată asupra uniunii pe care o utilizează chiar dacă lipsește vocabularul tehnic al uniunii. Poate că Russell se raliază prea îndeaproape la punctele de vedere ale lui Ekkehard Mühlenberg.

dorința din compulsiunea sa de a îmbrățișa, îi permite să sporească perpetuu în iubire plină de uitare de sine. În rândul tuturor eforturilor depuse de învățați pentru a descrie epectaza miresei, poate că nici-unul nu este mai perceptiv decât cel al lui J. S. Bach. În primul din cele două duete care urmează coralei uvertură – fantezia „Wachet auf, ruft uns die Stimme” („Treziti-vă, ne cheamă vocea”), mireasa și mirele dialoghează. Ea strigă, „Vino, Iisus”. El răspunde „Vin”. Când cele două voci în dialog se unesc în final, ea își susține pledoaria tânjitoare, „Vino, Iisus”, în timp ce Iisus strigă odată cu ea și, acum, din interiorul ei, răspunde „Vin”. Faimoasa cantată a lui Bach dă voce puternicei percepții a ceea ce Sfântul Grigorie de Nyssa denumeste epectaza miresei. Uniunea cu Dumnezeu nu îi satisface dorința, ci o eliberează, o susține și o sporește¹⁹²⁶.

VII.13.5. Purificarea sufletului miresei pentru unirea cu Mirele

Așa cum preciza și Anthony Meredith în lucrarea sa *Capadocienii*¹⁹²⁷, unirea cu Logosul dumnezeiesc pare a fi strict necesară pentru a avea o iubire compănită și corect îndreptată. Însă iubirea este ea însăși condiția prealabilă și necesară pentru realizarea chemării superioare, dumnezeiești, chemare ce necesită atât o dorință curată din partea inimii omenești, cât și un răspuns liber din partea sufletului creat, căci libertatea se află tocmai la baza chipului și a asemănării cu Dumnezeu, iar acestea au fost de la început create, și noi nu le-am pierdut cu totul niciodată. Într-adevăr, Sfântul Grigorie consideră că urmările păcatului strămoșesc sunt însemnate, dacă ne gândim la scăderile suferite în urma acestuia. Totuși, el adoptă o atitudine mult mai puțin sumbră cu privire la condiția omenească decât Fericitul Augustin, de exemplu. Scopul vieții creștine este dobândirea desăvârșirii morale, considerată ca însemnând, mai presus de toate, dobândirea asemănării cu Dumnezeu, Care, așa cum se arată în *De vita Moysis*, nu este considerat ca fiind virtuos, ci ca fiind virtutea însăși. În primul fragment din omilia 9 (57)¹⁹²⁸, comentând pasajul din

¹⁹²⁶ Martin Laird, „The Fountain of His lips ...”, p. 52-53.

¹⁹²⁷ Anthony Meredith, *Capadocienii ...*, p. 167.

¹⁹²⁸ *Or.*, 9 (271.10); citat de Anthony Meredith, *Capadocienii ...*, p. 167, 168.

Cântarea Cântărilor 4, 11, „mirosul îmbrăcămintei tale e mireasmă de tămâie”, Sfântul Grigorie spune: „*Philosophia* care străbate textul acesta este de fapt un îndemn adresat omului de a-și fixa ca țel în viață desăvârșirea. Căci țința vieții virtuozose este de a ne face asemenea cu Dumnezeu; pentru aceasta, omul virtuos își ia tot felul de nevoițe spre cultivarea sufletului și se eliberează de patimi, ca să poată avea parte de vederea ființei transcendente”. În cel de-al doilea fragment, (62)¹⁹²⁹, arhipăstorul Nyssei propune două perspective diferite, dar nu neapărat antagonice, referitoare la simbolistica șofranului menționat la *Cântarea Cântărilor* 4, 14. Prima dintre acestea două este, de fapt, învățătura lui Aristotel despre virtute ca punte între două extreme; cea de-a doua, o interpretare foarte răspândită, ține de fapt de învățătura de credință. Sfântul Grigorie conchide că, după aceste două interpretări va lăsa în seama cititorilor lui să o aleagă pe cea care le este pe plac, ori pe amândouă. Într-un fel, până la urmă, vor ajunge cu toții în același punct. La fel ca în *De vita Moysis*, și aici avem de-a face cu o legătură strânsă între „cunoașterea adevărului” și „viața virtuoasă”. Poate chiar mai mult, pe alocuri cele două par tratate ca sinonime. Această alăturare până aproape de identificare a fost observată și în cuprinsul celei de a șasea omilii din tratatul *De Beatitudinibus*, unde fericirea a șasea („Feriți cei curați cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu”) este apropiată de pasaje biblice precum Ioan 1, 18, care vorbesc despre caracterul inaccesibil al dumnezeirii. În *De Beatitudinibus*, Sfântul Grigorie susține că a-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a-L avea pe Dumnezeu în tine, prin trăirea unei vieți virtuozose¹⁹³⁰.

Continuându-și strădaniile de purificare, sufletul ajunge la starea de apatie (ἀπάθεια), sau de nepătimire, al cărei sinonim este puritatea (χαθαρότης). Prin apatie, el devine, după Sfântul Grigorie, asemănător îngerilor¹⁹³¹, care sunt nepătimitori prin fire. De aceea, el poate fi comparat acum cu un turn (πύργος)¹⁹³², semn al viețuirii înalte. Ca o încununare a apatiei apare îndrăzneia (παρρησία), care

¹⁹²⁹ Or., 9 (284.5; 285.17); eodem loco.

¹⁹³⁰ Anthony Meredith, *Capadocienii ...*, p. 168-169.

¹⁹³¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, omilia a VII-a, P. G. XLIV, col. 948A.

¹⁹³² *Ibidem*, omilia a VII-a, P. G. XLIV, col. 936C.

marchează capătul acestei prime faze a urcuşului duhovnicesc, faza purificării de patimi. Παρησία, ca expresie a ideii de familiaritate, de intimitate, care poate caracteriza relațiile dintre persoane, exprimă pe plan duhovnicesc același lucru, arătând că sufletul purificat prin ἀπάθεια își recapătă libertatea raporturilor sale cu Dumnezeu, dobândește din nou îndrăznire către El, și reintră astfel în familiaritatea Lui¹⁹³³.

Pentru a exprima această relație de intimitate, Sfântul Grigorie de Nyssa numește de astădată mireasa „apropiată (πλησίον)”¹⁹³⁴, „soră (ἀδελφή)”¹⁹³⁵, „soră a Domnului (ἀδελφή τοῦ Κυρίου) prin duhul înfierii”¹⁹³⁶ sau „porumbiță (περιστερά)”¹⁹³⁷, ca simbol al nerăutății și al curăției.

Pentru a ilustra însă purificarea sufletului, Sfântul Grigorie revine la analogia cu aurarul. Așa cum aurul contrafăcut trebuie să sufere multiple purificări prin foc pentru a reveni la starea sa ne-aliată, tot așa sufletul păcătos trebuie să sufere purificări repetate, înainte de a se curăți de toate petele păcatului și de a se întoarce la starea sa naturală de frumusețe: „Tot așa, îngrijitorul aurului înnegrit, adică Mirele, a conferit strălucire sufletului printr-un tip de proces de rafinare, prin aplicarea medicamentelor sale”. Astfel, Sfântul Grigorie elaborează aici temele iubirii și mântuirii divine, care implică o metamorfoză de la întuneric la strălucire prin analogia cu purificarea aurului. Pe scurt, pentru Părintele Capadocian, mântuirea înseamnă restaurarea stării naturale a sufletului. În termenii *Cântării*, mântuirea înseamnă despătimire și sfințire, iar acestea două presupun schimbarea de la negru la alb. *Cântarea* ne învață, prin aceste cuvinte, ce înseamnă restaurarea frumuseții pe care mireasa o obține prin revenirea la frumusețea adevărată de care se îndepărtase. Frumusețea

¹⁹³³ Cf. Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 111. Un exemplu negativ este dat în Cartea Facerii, în care se spune că Adam și Eva, după păcat, temându-se și rușinându-se de Dumnezeu, încearcă să se ascundă de la fața Lui; a se vedea și Magistrand N. V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 28.

¹⁹³⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, omilia a IX-a, P. G. XLIV, col. 1008D.

¹⁹³⁵ *Ibidem*, col. 1008D.

¹⁹³⁶ *Ibidem*, omilia a IV-a, P. G. XLIV, col. 841C.

¹⁹³⁷ *Ibidem*, omilia a IX-a, col. 1008D.

rămâne simbolul mântuirii, iar urâtenia rămâne simbolul pentru păcat. Mai mult, frumusețea și urâtenia corespund luminozității și întunecimii, care constituie caracteristicile definitorii pentru cele două noțiuni. Deci, pentru Sfântul Grigorie, povestea miresei ascunde un profund adevăr antropologic și soteriologic. El pune accent nu pe dilema ontologică a sufletului (păcatul), ci pe iubirea divină exprimată prin mântuirea sa¹⁹³⁸.

Întregul proces al purificării de patimi, ca pregătire a sufletului pentru contemplarea lui Dumnezeu, este înfățișat prin alegoria prinderii miresei de către păzitorii cetății, a baterii, a rănirii și a smulgerii vălului de pe fața ei (cap. 5, 7). Punând în paralelă această alegorie cu descrierea în care este înfățișată curățirea profetului Isaia (Is. 6, 1-7), la sfârșit, Sfântul Grigorie de Nyssa conchide: „După cum mireasa a fost rănită de păzitori și apoi a fost dezvelit acoperământul vălului, așa și acolo în loc de vâl se ridică pragul cel de sus, ca să poată contempla neîmpiedicat cele dinăuntru”¹⁹³⁹.

Pentru Sfântul Grigorie, problema esențială rămâne, așa cum am precizat și mai sus, nu starea de păcat a sufletului, ci iubirea lui Dumnezeu care transformă urâtenia sufletului în frumusețe: mireasa vorbește *elevilor* ei despre ceva extraordinar din viața ei, pentru ca aceștia să învețe despre iubirea imensă a Mirelui pentru omenire, iubire care a conferit frumusețe preaiubitei (miresei) prin această iubire. Nemulțumindu-se doar cu diagnosticarea problemei, exegeza Sfântului Grigorie sărbătorește soluția la păcat: mântuirea sufletului prin Hristos. Dumnezeu demonstrează profunzimea iubirii divine iubind omenirea în pofida păcatelor ei și golindu-se pe Sine pentru a ameliora starea umanității. Prin urmare, acest verset, departe de a-și asuma presupuneri negative și învechite despre întunecime, utilizează categoriile rasiale date ale narațiunii pentru a ilustra și preamări măreția iubirii lui Dumnezeu. El transformă ceea ce ar putea fi, justificat, perceput ca relicvă a unui bigotism antic într-o odă adusă iubirii lui Dumnezeu pentru sufletele pierdute. Astfel, Sfântul Grigorie trece

¹⁹³⁸ Mark S. M. Scott, „Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological ...”, p. 76.

¹⁹³⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, omilia a XIII-a, P. G. XLIV, col. 1036D-1037A. Sensul duhovnicesc al acestei descrieri e arătat pe larg în aceeași omilie, col. 1036B-1037C.

de la conotațiile negative asociate cu pielea neagră la realitatea spirituală a stării de păcat a umanității și a mântuirii acordate de Dumnezeu¹⁹⁴⁰.

Un foarte bun exemplu al acestui aspect al despățimirii și cultivării virtuților poate fi regăsit în modul în care Sfântul Grigorie utilizează un simbol pentru a vorbi și despre cunoaștere, și despre virtute. În omilia 15 la *Cântarea Cântărilor*, Sfântul Grigorie ne spune că crinul este un simbol al unei minți pure, luminoase¹⁹⁴¹: τὰ μὲν γὰρ κρίνα τοῦ λαμπροῦ καὶ καθαροῦ τῆς διανοίας; αἰνίγμα γίνεται. Totuși, urmează încă trei pagini în care Sfântul Grigorie comentează asupra aceleiași teme, spunând că crinii sunt virtuțile care hrănesc sufletul¹⁹⁴²: κρίνα δὲ κατονομάζει τὰς ἀρετάς; δι' αἰνίγματος¹⁹⁴³.

În urma purificării, sufletul dobândește o putere deosebită de pătrundere și de înțelegere a tainelor lui Dumnezeu, după exemplul miresei, care, pe măsură ce se curățește de întinăciune, „devine mai străvăzătoare”¹⁹⁴⁴. Pentru a arăta înălțimea la care s-a ridicat mireasa, adică sufletul, Sfântul Grigorie spune că ea „are ochi în chipul porumbelului” (περιστερῶς εἶδος), adică îi strălucește în puterea văzătoare a sufletului pecetea vieții duhovnicești (τὸν χαρακτῆρα τῆς πνευματικῆς ζωῆς)¹⁹⁴⁵. Faptul că ea a primit în lumină chipul acestuia indică prezența Sfântului Duh¹⁹⁴⁶.

Pe lângă noțiunea îndumnezeirii progresive, împlinită prin lucrarea virtuților, Sfântul Grigorie mai introduce una, de o atractivitate și originalitate cu totul deosebite. Astfel, în Omilia 3 (31)¹⁹⁴⁷, nașterea și creșterea lui Iisus în Palestina sunt prezentate nu ca un eveniment istoric, Întruparea, petrecut o singură dată și pentru totdeauna, ci ca unul recurent și aplicabil fiecărei persoane umane în parte. „De-acum Iisus, Care S-a născut ca un prunc pentru noi,

¹⁹⁴⁰ Mark S. M. Scott, „Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological ...”, p. 80.

¹⁹⁴¹ *In Canticum*, XV, GNO, VI, 438.10-11.

¹⁹⁴² *Ibidem*, 6:441.20.

¹⁹⁴³ Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 615.

¹⁹⁴⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, omilia a VI-a, P. G. XLIV, col.888D.

¹⁹⁴⁵ *Ibidem*, omilia a IV-a, P. G. XLIV, col. 836A.

¹⁹⁴⁶ *Ibidem*, omilia a V-a, P. G. XLIV, col. 868D-869A.

¹⁹⁴⁷ *Or.*, 3 (98.7); Anthony Meredith, *Capadocienii...*, p. 169.

sporește «cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul» (Lc. 2, 52) în nenumărate feluri în inimile celor ce-L primesc pe El, nefiind la fel în toți cei ce-L primesc, ci făcându-Se după măsura celor în care Se sălășluiește, potrivit-Se după puterile fiecărui om care-L primește: pentru unii Se face prunc, pentru alții tânăr, iar altora li se face bărbat în toată puterea vârstei, după felul fiecăruia” (*In Canticum canticorum*, 1, 13). Ideea că „printr-o viețuire virtuoasă putem face ca Iisus să Se nască în noi pare a sugera că noi înșine devenim un fel de hristoși. Nu suntem departe de ideea de a ne *identifica* cu El, câtă vreme noi înșine suntem când ținți, când săgeți slobozite de dumnezeiescul arcaș. Cu toate că aici Sfântul Grigorie pare a nu insista prea mult pe îndumnezeirea omului, aceasta nu trebuie să ne facă să credem că realitatea la care se referă această idee ar fi fost absentă din conștiința lui sau străină de el. Ar fi foarte greu să găsim altundeva aserțiuni mai solide referitoare la apropierea strânsă dintre om și Dumnezeu, decât în Omiliile 3 și 4 din *Tâlcuirea la Cântarea Cântărilor*”¹⁹⁴⁸.

VII.13.6. Mentea începătorului

Progresul nesfârșit și dorința crescândă care caracterizează epectaza nu reprezintă o creștere cantitativă, acolo unde întâlnirea miresei cu Dumnezeu o lasă mocnind mai intens de flăcările urmăririi, în timp ce Dumnezeu Îi scapă, mereu mai provocator. Când dorința Îl întâlnește pe Dumnezeu, nu se consumă sau se lasă îmbrățișată, ci sporește. Ca rezultat al acestei creșteri sau „tinderi”, Sfântul Grigorie spune că Sfântul Apostol Pavel uită toate realizările anterioare. Majoritatea comentatorilor asupra Sfântului Grigorie de Nyssa evidențiază (nu fără motiv) implicațiile acestui aspect asupra creșterii nesfârșite în dorință și virtute. Dar, cel puțin la fel de des, autorul patristic se concentrează pe altceva, care, în mare măsură, trece neobservat: vastitatea interioară și noutatea care întâmpină perpetuu persoana care este experimentată în viața spirituală. Omilia I îl descrie pe Moise întâlnindu-L pe Dumnezeu și apoi căutându-L „de parcă nu L-ar fi văzut niciodată”¹⁹⁴⁹. În omilia a V-a, pentru a exprima această

¹⁹⁴⁸ Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 169-170.

¹⁹⁴⁹ Omilia I, 50 (32, 1); citat de Martin Laird, „The Fountain of His lips ...”, p. 50.

noutate, se utilizează o metaforă geografică: „cel care aleargă la Dumnezeu, va avea întotdeauna spații largi deschise în fața sa”¹⁹⁵⁰. Pentru Sfântul Grigorie, este ceva legat de întâlnirea cu Dumnezeu care conferă întotdeauna momentului prezent noutate și vastitate: acesta este spațiul larg deschis al ființării. Într-adevăr, această minte de începător caracterizează epectaza pe tot parcursul omiliilor la *Cântarea Cântărilor*.

Mireasa întotdeauna „pare a se afla chiar la începutul înălțării sale”¹⁹⁵¹. Sfântul Părinte ne atrage atenția la acest aspect în nenumărate locuri, adeseori amplasându-l în relație paradoxală cu progresul ei indubitabil în viața spirituală. În omilia I, el prezintă mireasa ca fiind una care a progresat deja spre chiar scopul vieții spirituale. Apoi, Sfântul Grigorie sintetizează progresul miresei după cum urmează: „Acum, prin tot ceea ce a realizat deja, a trecut la o parte mai interioară a tainelor cu mintea ei, și strigă că trecerea a adus-o doar în antecamera binelui”¹⁹⁵². Acest pasaj este tipic pentru modul gregorian de a descrie epectaza. El o prezintă pe mireasă ca pe una indiscutabil matură în viața spirituală, dar apoi califică această maturitate (progres către partea mai interioară) prin opusul său (antecamera), dar fără a elimina nimic din perfecțiunea miresei. Se manifestă aici o coincidență a opușilor, pe care Sfântul Grigorie o obține în omilia I printr-o metaforă arhitecturală a Sfintei Sfințelor, o metaforă pe care o utilizase, din textul însuși al *Cântării Cântărilor*. Mireasa-suflet a pătruns în sanctuar, dar în loc de a ne da senzația că este conștientă de imensul progres spiritual pe care l-a făcut în mod real, Sfântul Grigorie spune că mireasa are sentimentul că se află doar la intrare. Din perspectiva realizării spirituale, Sfântul Părinte o aseamănă Apostolului Pavel; ea se află „în cel mai interior sanctuar al paradisului, și, după cum spune marele Pavel, vede lucruri nevăzute și aude cuvinte ce nu trebuie vorbite (II Cor. 12, 4)”¹⁹⁵³. Dar Părintele Capadocian nu se oprește aici. În învățătura sa asupra epectazei, el face o afirmație asupra a ceea ce se întâmplă cu conștientizarea religioasă când întâlnește profunzimile

¹⁹⁵⁰ Omilia a V-a, 119 (159, 14–15); *eodem loco*, p. 50. Următoarele 6 texte sunt citate de Martin Laird, „The Fountain of His lips ...”, p. 51–52.

¹⁹⁵¹ Omilia a V-a, 119 (159, 10–11).

¹⁹⁵² Omilia I, 55 (40, 5–8).

¹⁹⁵³ Omilia I, 55 (40, 10–12).

tainei transcendente. Conștiința este întâmpinată cu o senzație a vastității, a „spațiilor larg deschise”, a noutății, un sentiment al debutului. Aceasta este mintea începătorului care îi caracterizează pe cei care s-au maturizat în taina lui Dumnezeu.

Dar Sfântul Grigorie nu este, de fapt, deloc surprins. Mireasa este întotdeauna atât un maestru spiritual, cât și un începător. Este maestru datorită virtuții și adâncimii întâlnirii ei; este începător pentru că Sfântul Grigorie este convins că experiența spirituală matură ne lasă cu un sentiment și mai adânc că am fi doar la începutul căutării spirituale. Motivul pentru aceasta constă în ontologia gregoriană asupra dorinței, în care dorința finită este înrădăcinată în ființa și bunătatea infinită. „Cu cât se împărtășește sufletul mai mult de ea, cu atât recunoaște mireasa că îi transcende la fel de mult ca înainte”¹⁹⁵⁴. Conștientizarea sufletului asupra transcendentei nu este conștientizarea unui obiect, ca în actul înțelegerii, ci conștientizarea unei noutăți perpetue și vaste. Tocmai pentru că mireasa este atât de pregătită în ale vieții spirituale, „i se pare neconținut că ar fi de-abia la început”¹⁹⁵⁵. Acesta este modul în care Sfântul Grigorie extinde asupra conștientizării religioase paradoxul fundamental al ontologiei gregoriene a dorinței. Sentimentul de a fi întotdeauna un începător în viața spirituală nu se datorează lipsei de maturitate, cu atât mai puțin faptului că Dumnezeu se retrage cu cât este căutat mai acerb, ci se datorează faptului că atunci când Dumnezeu este întâlnit, dispar gândurile asupra oricărui alt subiect, inclusiv conștientizarea realizărilor din trecut. Când mireasa este în comuniune cu Dumnezeu, uită de ea însăși, și cu această uitare de sine, dispăre orice gând legat de realizarea spirituală anterioară, orice gând legat de Dumnezeu. Pentru că înălțarea sa este constantă, sentimentul de a fi un începător rămâne și el constant.

În omilia a XI-a, Sfântul Părinte Grigorie se întreabă din nou de ce progresul miresei este nesfârșit. Pentru a ne îndepărta de o noțiune liniară a progresului și a ne apropia de un sentiment al conștientizării expansive și a noutății eterne, autorul patristic cultivă o metaforă preluată din grădina Raiului. „Dacă se întâmplă ca cineva să se afle în

¹⁹⁵⁴ Omilia a V-a, 119 (158, 17-19).

¹⁹⁵⁵ Omilia a V-a, 119 (159, 9-11).

apropierea fântânii despre care Biblia spune (Fac. 2, 6) că s-a ridicat din pământ la începuturile creației ..., se va apropia de ea minunându-se de izvorul nesfârșit de apă care țâșnește înainte fierbând. Niciodată nu va putea spune că a văzut toată apa”¹⁹⁵⁶. Așa cum sursa fântânii rămâne întotdeauna ascunsă sub pământ, tot așa esența lui Dumnezeu rămâne ascunsă înțelegerii, dar ce poate fi înțeles și perceput, fântâna, în curgerea ei, pare miresei nesfârșită, inepuizabilă, perpetuu nouă.

VII.13.7. *Pasiunea nepasională. Sufletul trebuie să transforme pasiunea în ceva nepasional*

La începutul omiliilor sale asupra *Cântării Cântărilor*, una dintre capodoperele misticii patristice, Sfântul Grigorie de Nyssa explică sufletului căutător de Dumnezeu că pare paradoxal să spui „cel puțin”¹⁹⁵⁷. Conform Sfântului Grigorie, pentru a înțelege pe deplin *Cântarea Cântărilor*, manualul misticii, sufletul trebuie să sufere trei transformări interioare. Prima, transformarea morală prin urmarea învățaturii expuse în Biblie și condensate în cartea Proverbelor, este preliminară. La rândul său, lectura *Cântării* are ca efect două modificări. Sufletul care primește apelativul de „fiul” în Proverbe trebuie să devină mireasa *Cântării*, așa cum Înțelepciunea Divină feminină din Proverbe devine Mirele masculin, adică, Iisus, Cuvântul Întrupat. Această inversiune de sex este însoțită de o mutație în limbajul pasiunii identificate în *Cântare*. „Pasiunea pentru lucrurile necorporale este lipsită de pasiune”, astfel că ar trebui să iubim cât de puternic și *nebunește* posibil. Sfântul Grigorie menționează că cea mai acută plăcere fizică (se referă la pasiunea erotică) este utilizată ca un simbol în expunerea acestor învățături (adică, în *Cântare*). Ea ne învață nevoia sufletului de a tinde spre frumusețea invizibilă a naturii divine și de a o iubi tot atât cât sufletul este înclinat să iubească ceea ce îi seamănă. Sufletul trebuie să transforme pasiunea în ceva nepasional, astfel ca

¹⁹⁵⁶ Omilia a XI-a, 201 (321, 7-12).

¹⁹⁵⁷ Textul grecesc poate fi regăsit în *GNO*, editor Hermann Langerbeck, Brill, Leiden, 1960. Pentru pasajul discutat aici, a se vedea Omilia I (ediție, 14-42). Există o traducere în engleză realizată de Casimir McCambley, OCSO, *Saint Gregory of Nyssa, Commentary on the Song of Songs*, Brookline: Hellenic College Press, 1987.

atunci când orice afecțiune trupească s-a potolit, mintea să poată căuta cu pasiune numai duhul¹⁹⁵⁸.

Ce poate însemna „a căuta cu pasiune nepasională”? Este acesta oare doar un exemplu a tipului de confuzie mentală de care au fost adeseori acuzați misticii, ori i se poate conferi o semnificație reală, cel puțin la nivelul intenționalității afective? Mai sigur, „pasiunea nepasională” este un bun exemplu al limbajului paradoxal tipic misticii, dar nu reprezintă doar un alt paradox¹⁹⁵⁹. Ci, mai curând, este o cheie la înțelegerea modului în care misticii creștini utilizau limbajul simțurilor spirituale pentru a comunica transformarea interioară.

Pasiunea nepasională a Sfântului Grigorie este ceea ce putem numi o capodoperă a metaforelor pentru dezvoltarea înțelegerii sale asupra simțurilor spirituale, care se bazează pe o „percepție a lui Dumnezeu” (αἰθησις Θεοῦ) ca stare paradoxală în care orice bucurie de Dumnezeu este în același timp aprinderea unei dorințe și mai intense și neîmplinite, și în care fiecare cunoaștere de Dumnezeu este și o surprindere a incognoscibilității Sale transcendente. Dar „analogia dintre activitățile sufletului și organele de simț ale corpului” pe care o identifică Sfântul Grigorie în *Cântare* nu a luat naștere odată cu acest autor¹⁹⁶⁰. Origen a fost cel care, scriind în treimea mediană a secolului, a pus simțurile spirituale în centrul discursului mistic creștin¹⁹⁶¹.

¹⁹⁵⁸ In *Canticum canticorum*, omilia I, editor Langerbeck, 27.5.-15; trans., 49.

¹⁹⁵⁹ Asupra rolului paradoxului în discursul mistic, a se vedea Steven T. Katz, „Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture”, în *Mysticism and Sacred Scripture*, editor Steven T. Katz, Oxford, OUP, 2000, p. 41-51.

¹⁹⁶⁰ Asupra analogiei și ilustrărilor preliminare ale Sfântului Grigorie de Nyssa asupra modului de lecturare a limbajului fizic al Cântării Cântărilor în privința simțurilor spirituale, a se vedea In *Canticum canticorum*, omilia 1.3, GNO.

¹⁹⁶¹ Karl Rahner a fost primul care să sublinieze importanța rolului lui Origen în istoria simțurilor spirituale în articolul său, „Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, în *RAM*, 13, 1932, p. 112-45. O versiune mai scurtă a acestui eseu este disponibil în engleză, „The Spiritual Senses according to Origen”, în Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. 16, New York, Seabury, 1979, p. 81-103. Pentru o prezentare recentă a părerilor lui Origen, a se vedea Gordon Rudy, *Mystical Language of Sensation*, Routledge, New York & London, 2002, cap. II. Asupra misticismului lui Origen în general, a se vedea Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century ...*, p. 108-130; cf. Bernard McGinn, „The Language of Inner Experience ...”, p. 157-158.

Chiar noțiunea de simțuri spirituale probabil ne pare tot atât de bizară pe cât de necesară era pentru Origen. Putem presupune că Origen și acei care i-au urmat și-au creat propriul limbaj în principal pentru a sublinia diferența dintre intenționalitatea afectivă ordinară și conștientizarea mistică, ascunsă, a acțiunii lui Dumnezeu. Acest aspect este adevărat, dar este la fel de important să notăm că Origen nu a considerat că ar crea limbajul simțurilor spirituale, ci că, mai curând, l-ar descoperi – fiindu-i dat în Biblie. Scriptura era o carte care utiliza limbajul uman când se referea la Dumnezeu, iar în cazul *Cântării Cântărilor*, chiar un limbaj fizic foarte erotic – „Sărută-mă cu sărutările gurii tale”. (1, 1); „Lasă-mă să-Ți văd formele, lasă-mă să-ți aud vocea”. (2, 14); „Cât de frumoase sunt, domniță, picioarele tale în sandale! Rotundă-i coapsa ta, ca un colan, de meșter iscusit lucrat”. (7, 2). Să nu uităm că această carte este interpretată ca un cântec de iubire curgând între Dumnezeu și poporul Său, ori între Dumnezeu și om, ca în cazul exegezei evreiești și creștine¹⁹⁶².

VII.13.8. Mireasa este întunecată și frumoasă (μέλαινα καὶ καλή)

Odată ce sufletul purificat percepe faptul că, paralel cu povestirea literală, se desfășoară o narațiune figurativă (deși la un nivel ascuns, mistic), adevăratul înțeles spiritual se poate releva. Sfântul Grigorie o descrie pe mireasă în *In Canticum canticorum* 1, 5 ca pe un dascăl care-și instruieste elevii asupra tainelor lui Dumnezeu. Descrierea pe care ea însăși și-o face, ca „întunecată și frumoasă” (μέλαινα καὶ καλή) dezvăluie nu percepția sa de sine sau prezența fizică, ci natura iubirii divine. Pentru Sfântul Grigorie, mireasa reprezintă sufletul, iar predicativul întunecat denotă păcătoșenia sa: „Am devenit întunecată prin păcat (ἐξ ἁμαρτίας)”. Întunecimea miresei semnifică „repulsia” care ia naștere din faptele păcătoase ale sufletului. În consecință, în concordanță cu Origen, episcopul nyssean caracterizează explicit întunecimea ca antiteza frumuseții. Ceva o face frumoasă pe mireasă în pofida întunecimii pielii sale: „Deși sunt neagră, am acum această formă frumoasă”, pentru că „imaginea întunecimii a fost transformată

¹⁹⁶² Bernard McGinn, *op. cit.*, p. 157-158.

în frumusețe (μετεσκευάσθη γάρ τὸ ὁμοίωμα τοῦ σκότους εἰς κάλλους μορφήν)". Întunecimea reprezintă principalul simbol pentru păcătoșenia spirituală, repulsie și urătenie, care sunt indicatoare ale *calității* sufletului pe care Mirele trebuie să le trateze cu indiferență sau să le transforme¹⁹⁶³. Conform Sfântului Grigorie, înțelesul teologic fundamental al acestui vers nu este starea de păcat a omenirii, ci dragostea imensă a lui Dumnezeu pentru omenire. În condiția sa păcătoasă, mireasa rămâne necorespunzătoare pentru căsătorie, dar Mirele îi transformă grațios urătenia în frumusețe. Marele Capadocian reliefează procesul mântuitor prin care sufletul devine frumos prin intermediul conceptelor interrelaționate de întrupare și izbăvire: „Deși am devenit neagră prin păcat și am locuit în întuneric prin faptele mele, Mirele m-a făcut frumoasă prin iubirea Sa, schimbând propria frumusețe pe rușinea mea (Is. 53, 2-3; Filip. 2, 7). După ce a luat mizeria păcatelor mele asupra Sa, mi-a dat voie să mă împărtășesc de puritatea Sa și m-a umplut cu frumusețea Sa”¹⁹⁶⁴.

Frumusețea miresei exprimă metaforic mântuirea din păcat și, prin urmarea lui Hristos, sufletul păcătos sporește în frumusețe. Ca și Origen, Sfântul Grigorie asociază întunecarea sufletului cu păcatul din trecut: „Viața mea de dinainte a creat acest aspect întunecat (ζοφωδες)”¹⁹⁶⁵. Deși păcatele din trecut ale sufletului influențează existența sa prezentă, sufletul rămâne totuși frumos datorită faptului că rabdă „să fie iubit de dreptate”. Urmele păcatului din suflet nu îi pătează frumusețea, pentru că aceste urme nu fac decât să indice un semn al vieții sale din trecut, și nu realitatea prezentă. Sfântul Grigorie zice: „Deși am fost înnegriți prin păcat, Dumnezeu ne-a făcut strălucitori (φωτοειδεις) și iubitori prin slava Sa strălucitoare”¹⁹⁶⁶. Aici, Sfântul Părinte aplică dualitatea întuneric-lumină la transformarea soteriologică. Întunecimea nopții (adică a păcatului) ne-a întunecat sufletele – deși ele sunt „lumină prin natura lor” (λαμρα κατα φύσιν) – și au nevoie de iluminare spirituală. Mântuirea înseamnă procesul prin care sufletul devine frumos interiorizând slava plină de

¹⁹⁶³ Mark S. M. Scott, „Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological ...”, p. 72.

¹⁹⁶⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, GNO, ediția anului 1960, 60.

¹⁹⁶⁵ *Ibidem*, 61.

¹⁹⁶⁶ *Ibidem*, 61.

lumină a lui Hristos. Sfântul Grigorie ilustrează *importul* soteriologic al *Cântării Cântărilor* utilizând conversia Sfântului Pavel: „Pavel, mireasa lui Hristos, radia din întuneric”¹⁹⁶⁷. Prin urmare, așa cum întunecimea miresei s-a transformat în frumusețe, tot așa Pavel, „un blasfemiator, un persecutor, insultător și întunecat (μέλας)”, devine iluminat, din punct de vedere spiritual, după chipul lui Hristos. Această transformare de la întuneric la lumină, cu alte cuvinte, de la păcat la mântuire, apare în curățirea botezului, care simbolizează „baia regenerării”¹⁹⁶⁸ care spală forma întunecată (ἡ σκοτεινὴ μορφή) a sufletului. Sfântul Grigorie susține, deci, că Sfântul Apostol Pavel concepe mântuirea ca fiind iluminarea sufletului întunecat: „Tot Pavel spune că Hristos a venit pe lume pentru a-i lumina pe cei care erau întunecați”¹⁹⁶⁹. Ca urmare, el corelează soteriologia explicită a Sfântului Pavel, în Epistola către Romani, cu soteriologia implicită a *Cântării* 1, 5.

Sfântul Grigorie aduce ca argument un alt pasaj biblic pentru a elucida această noțiune de iluminare mântuitoare a sufletului. În Ps. 87, 4, populația „Ierusalimului ceresc” include Etiopia și alte popoare străine. Sfântul Grigorie susține că demografia orașului lui Dumnezeu va fi multietnică și multiculturală. Un alt aspect interesant este faptul că el comentează că „etiopienii vor deveni de culoare albă” în orașul ceresc, o schimbare care marchează simbolic transformarea lor mântuitoare. Aplicat la narațiune, el susține că acest pasaj relevă bunătatea demonstrată de Mire în acceptarea unei mirese negre. Totuși, citit alegoric, pasajul depune mărturie asupra bunătății lui Hristos, care primește „sufletul înnegrit” și-i restaurează frumusețea prin alăturarea de El (τῇ πρὸς ἑαυτὸν κοινωνία καλὴν ἀπεργάζεται). După Sfântul Grigorie, mântuirea sufletului urmează purificării de păcat. Dar starea negativă, metafizică sau spirituală de întunecare presupune faptul că frumusețea sufletului reclamă iluminarea sau strălucirea. Concepând îndumnezeirea ca procesul de „transformare în lumină”, el vorbește despre întunecare ca despre o *calitate* rea, atât pe plan spiritual, cât și fizic. Însă, așa cum am văzut, el subliniază o corelație între întuneric și păcat la nivel spiritual. După explicarea

¹⁹⁶⁷ *Ibidem*, 61.

¹⁹⁶⁸ Mark S. M. Scott, „Shades of Grace ...”, p. 73.

¹⁹⁶⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, GNO, ediția anului 1960, 61.

versetului al cincilea, Părintele Capadocian continuă prin a expune versetul al șaselea, strâns asociat cu cel anterior. Se pare că mireasa, deși la origine nu era neagră, devine neagră ca urmare a expunerii la soare: „Nu vă uitați că sunt negricioasă, că doar soarele m-a ars”. (*Cântarea* 1, 6). Alegoric, acest vers explicitează originea răului, reprezentat simbolic de pigmentarea miresei. Tot așa cum mireasa s-a născut albă, sufletul s-a născut fără păcat. Mai mult, așa cum mireasa a devenit neagră prin expunerea la soare, sufletul devine păcătos prin cedarea în fața tentației sau ispitei. „Cauza întunecimii nu este atribuită Creatorului, ci originea sa este atribuită liberei voințe a fiecărei persoane”¹⁹⁷⁰.

Rezultă că întunecimea nu pare a fi „naturală” sau ontologică, nici spiritual vorbind, nici fizic. Sfântul Grigorie se concentrează nu pe nivelul literal, ci pe implicațiile spirituale care decurg din fenomen, anume antropologia teologică pe care o sugerează: „Natura umană era o imagine a luminii adevărate, mult departe de orice întunecime: strălucea prin imitarea frumuseții arhetipului”¹⁹⁷¹. Rezultă că lumina naturală sau condiția pură sau strălucitoare a sufletului corespunde condiției sale originare, pură și iluminată de Dumnezeu. Dar prin exercitarea liberei voințe, sufletele devin „arse” de păcatul care rezultă din cedarea în fața ispitei sau tentației, care le urătește: „Soarele arde suprafața strălucitoare a trupului asaltând-o cu tentații și întunecându-i forma până la urâtenie”. Prin urmare, antropologia pe care o elaborează pe baza *Cântării* 1, 6 consolidează asocierea negativă dintre întunecime și păcătuire. Întunecimea, susține Sfântul Grigorie, rezultă dintr-o pervertire a albului original, condiție pură a sufletului. Autorul patristic se întoarce la tema frumuseții miresei în cea de-a patra omilie a sa. Înainte de a comenta asupra panegiricului pasional în versurile 1-16 ale capitolului întâi, el se oprește pentru a reflecta încă o dată asupra naturii frumuseții și stricăciunii spirituale, un subiect pe care îl introdusese în exegeza sa la *Cântarea* 1:5. Așa cum am mai precizat, el compară purificarea sufletului de păcat și întoarcerea la frumusețea primară, cu purificarea aurului contrafăcut prin foc. La începuturi, sufletele umane rămâneau strălucitoare prin virtutea reflexiei pure a lui Dumnezeu: „Natura umană era aurită

¹⁹⁷⁰ *Ibidem*, 62.

¹⁹⁷¹ Mark S.M. Scott, „Shades of Grace ...”, p. 74.

(strălucitoare) la începuturi și strălucea datorită asemănării sale cu Binele nepătat”. Dar „o materie străină” s-a combinat cu sufletul, ceea ce a avut ca rezultat pângărirea și contrafacerea sa. Apariția păcatului a viciat capacitatea sufletului de a reflecta lumina lui Dumnezeu. Sfântul Părinte Grigorie observă că versul al cincilea indică simbolic această problemă: „Totuși, el (sufletul) s-a decolorat și înnegrit din cauza interperierii viciului, după cum am auzit-o pe mireasă spunând la începutul *Cântării Cântărilor*: neglijența ei în îngrijirea viei a înnegrit-o (1, 5)”.

Ca urmare, păcatul reprezintă eșecul sufletului de a urma calea binelui său natural și corect. În starea sa păcătoasă, sufletul „își schimbă culoarea și se înnegrește” (δύσχρους καὶ μέλαινα), pentru că impuritățile i-au modificat nuanța aurie sau strălucitoare. Categoriile implicate aici concordă cu cele precizate anterior de Sfântul Grigorie. Un suflet sănătos pur rămâne strălucitor și de aur, în timp ce sufletul nesănătos, impur se decolorează și se înnegrește. Sursa întunecimii sufletului, în concordanță cu matricea simbolică reliefată mai sus, originează din păcat.

Ca și anterior, Sfântul Grigorie nu-și bazează interpretarea alegorică pe păcătoșenia sufletului întunecat. Din contra, subliniază soluția, nu problema, spicuită din *Cântarea* 1, 5. Pătat de păcat și limitat în capacitatea sa de a reflecta divinul, sufletul are nevoie de slavă, tot așa cum mireasa are nevoie de sfințire. Nedorind să o abandoneze, Dumnezeu îi redă starea de frumusețe originală, ceea ce corespunde mântuirii sufletului de către Dumnezeu: „Dumnezeu, Care modelează toate lucrurile în înțelepciunea Sa, îi îngrijește miresei diformitatea. Nu inventează pentru ea o frumusețe care să nu fi existat anterior, ci o conduce înapoi la starea inițială de slavă îndepărtând ceea ce a fost înnegrit prin rău, schimbându-i culoarea într-una care nu este murdărită”¹⁹⁷².

Un suflet negru, deformat, nenatural și pângărit, reclamă mântuirea, sfințirea, anume, întoarcerea la frumusețea neprihănită a sufletului, prin îndepărtarea murdăriei păcatului. În interpretarea sa asupra *Cântării* 1, 5, Sfântul Grigorie postulează constant o matrice simbolică, în care întunecimea miresei reprezintă starea de păcat a

¹⁹⁷² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, GNO, ediția anului 1960, 62; cf. Mark S.M. Scott, „Shades of Grace ...”, p. 75.

sufletului¹⁹⁷³. La început, deci, sufletul posedă o calitate frumoasă, exprimată prin metafora albului sau strălucirii. Dar odată ce păcatul i-a corupt frumusețea originală, sufletul dezvoltă o calitate urâtă, exprimată prin metafora întunecimii. Din moment ce păcatul și tentația pândesc întotdeauna în apropierea creației originare a lui Dumnezeu, urâtenia trebuie să aibă, în ultimă instanță, o origine demonică, deși acest postulat ridică problema originii diavolului. Oricum, întunecimea, pentru Sfântul Grigorie, este antitetica frumuseții. Mai mult, autorul sfânt consideră această calitate a negrului nenaturală, din moment ce sufletele, la origine, au fost „aurite” sau strălucitoare, iar mântuirea lor constă în întoarcerea la această stare. În esență, pasajul vorbește de natura păcatului și a mântuirii: „*Cântarea Cântărilor* vorbește despre metamorfoza noastră de la o culoare bună (εὐχροίας) la întunecime (μέλαν)”¹⁹⁷⁴. Totuși, Sfântul Grigorie ne avertizează asupra interpretării „prea exacte” a cuvintelor din *Cântare*, recomandând în schimb o hermeneutică simbolică. Categoriile rasiale prezentate în *Cântarea* 1, 5 trebuie interpretate alegoric, nu literal, pentru a se evita confuzia și aplicarea eronată și nocivă¹⁹⁷⁵.

VII.13.9. Rolul virtuții și al cunoașterii în teoria Sfântului Grigorie asupra unirii divine

Din moment ce Sfântul Grigorie vorbește atât de lumină, cât și de întuneric atunci când descrie profunzimea întâlnirilor divino-umane și că lumina care dă naștere întunericului într-o înălțare spre întunericul perpetuu crescând nu este aceeași lumină a uniunii divinizatoare care nu este niciodată descrisă ca dând naștere întunericului, nu s-ar putea avansa argumentul că acest întuneric divin trebuie depășit de „lumina virtuții îndumnezeite”¹⁹⁷⁶? Pentru că în tradiția platoniciană, virtutea (descrisă de Sfântul Grigorie în termeni de lumină crescândă) reprezintă un mijloc de a dobândi cunoaștere și,

¹⁹⁷³ Mark S. M. Scott, „Shades of Grace ...”, p. 76.

¹⁹⁷⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, GNO, ediția anului 1960, 63.

¹⁹⁷⁵ Mark S. M. Scott, „Shades of Grace ...”, p. 77.

¹⁹⁷⁶ „Divinized virtue” este o expresie a patrologului Martin Laird – unul din cei mai buni cunoscători occidentali ai operei Sfântului Grigorie de Nyssa, utilizată de câteva ori în studiul său citat deja de noi, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 612, 613, 616 et *passim*.

prin urmare, ar putea fi considerată în analiza finală a fi subordonată cunoașterii. Prin urmare, privind gândirea Sfântului Grigorie ca întreg, nu ar deveni „lumina virtuții îndumnezeite” un subordonat al întinericului necunoașterii, pentru că virtutea este un mijloc subordonat spre atingerea cunoașterii? Ceea ce ar fi o poziție foarte tentantă, dacă am face abstracție de *caveat*¹⁹⁷⁷-ul convingător stabilit de Anthony Meredith exact asupra acestui subiect.

Într-o lucrare susținută la *Al Șaptelea Colocviu Internațional asupra Sfântului Grigorie de Nyssa*, susținut la St. Andrews, ca și prin intermediul unei poziții mai elaborate asumate în volumul său, *The Cappadocians*, Anthony Meredith declară că „asocierea strânsă dintre iubirea de adevăr și descoperirea lui, pe de o parte, și reformarea vieții, pe de altă parte, datorează mult tradiției platoniciene, mai ales în ceea ce privește limbajul utilizat pentru a exprima căutarea ascendentă a transcendentului. Totuși, relația dintre aceste două elemente, intelectualul și moralul, s-a modificat semnificativ”¹⁹⁷⁸. În timp ce „tradiția platoniciană a avut tendința de a subordona virtutea cunoașterii, etica epistemologiei, crezând că există o conexiune strânsă între cele două”, Sfântul Grigorie nu indică această subordonare. În timp ce Sfântul Grigorie păstrează o relație strânsă între cele două, ele totuși nu sunt situate într-o relație de subordonare, ci menținute la un nivel egal și într-o relație „în dublu sens”. Este posibil ca această conexiune să nu ilustreze perspectiva timpurie a Sfântului Grigorie asupra acestei probleme, perspectivă exprimată în *De virginitate*, prima sa lucrare, dar îi caracterizează lucrările ulterioare: „Virtutea nu este numai condiția posibilității cunoașterii, cunoașterea servește și ca pas spre o perfecțiune morală și mai mare. Cu alte cuvinte, există o relație dialectică între cele două”¹⁹⁷⁹.

¹⁹⁷⁷ În traducere din engleză înseamnă „avertisment”, „prevenire”.

¹⁹⁷⁸ Omilia I, în S. Hall (editor), *Gregory of Nyssa Homilies on Ecclesiastes*, Walter de Gruyter, Berlin, 1993, p. 146-47. A. Meredith se referă la anumite texte care sunt deosebit de ilustrative pentru punctul de vedere conform căreia tradiția platoniciană tinde să subordoneze etica epistemologiei; pentru Platon, Meredith citează *Phaidros*, 249D; *Symposium*, 210A-211C; pentru Aristotel, *Etica Nicomahică*, 10, 7; pentru Plotin, *Eneada*, 6, 9, 11; vezi Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 614.

¹⁹⁷⁹ Anthony Meredith, *The Cappadocians*, Geoffrey Chapman, London, 1995, p. 59. Un foarte bun exemplu al acestui aspect poate fi regăsit în modul în care Sfântul Grigorie utilizează același simbol pentru a vorbi și despre cunoaștere, și despre

Faptul că Sfântul Grigorie de Nyssa menține virtutea și cunoașterea pe același nivel, nesubordonându-le una alteia, are implicații clare pentru rolurile respective ale virtuții și cunoașterii în teoria sa asupra uniunii divine. Doctrina Sfântului Grigorie asupra uniunii prin „îndumnezeirea progresivă prin virtute” în lumină nu ar trebui subordonată teoriei sale asupra uniunii în întunericul necunoașterii¹⁹⁸⁰.

VII.13.10. Mireasa se roagă să vadă *obiectul doririi sale*, de parcă nu l-ar fi întrezărit niciodată

Infinitatea și incomprehensibilitatea lui Dumnezeu sunt cele dintâi principii ale vieții spirituale, așa cum o înțelege Sfântul Grigorie, și aceste principii sunt simbolizate și umbrite de întunericul în care pătrunde Moise și în care sălășluiește Dumnezeu. Mai mult, se implică în mod evident faptul că, indiferent de perfecțiunea în virtute atinsă de Mireasă, perfecțiune în care să poată oglindi și imagina, adică surprinde realitatea lui Dumnezeu, ea este, în fiecare punct al demersului, la fel de departe de a înțelege această realitate ca și înainte de a demara demersul. S-ar părea că Infinitul este neobișnuit de evaziv.

Înseamnă aceasta oare că progresul pe care Mireasa dă toate semnele că l-ar face este doar o iluzie – că în realitate, ea nu face decât să alerge pe loc? Sfântul Grigorie crede că nu. Știm că autorului îi place să citeze cuvintele din epistola Sfântului Apostol Pavel către Filipeni, asupra cărora mintea sa a stăruit îndelung și frecvent: „Nu (zic) că am și dobândit îndreptarea, ori că sunt desăvârșit; dar o urmăresc ca doar o voi prinde, întrucât și eu am fost prins de Hristos Iisus. Fraților, eu încă nu socotesc să o fi cucerit. Dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea, și tinzând către cele dinainte, alerg la țintă,

virtute, în spațiul a câteva linii. În Omilia a 15-a la *Cântarea Cântărilor*, Sfântul Grigorie ne spune că crinul este un simbol al unei minți pure, luminoase (*In Canticum canticorum*, XV, GNO, VI, 438.10-11: τὰ μὲν γὰρ κρίνα των λαμπροῦ καὶ καθαροῦ τῆς διανοίας; αἰνυγμα γίνεται. Totuși, urmează încă trei pagini în care Sfântul Grigorie comentează asupra aceleiași teme, spunând că crinii sunt virtuțile care hrănesc sufletul (*In Canticum canticorum*, XV, GNO, VI, 441.20): κρίνα δε κατονομάζει τὰς ἀρετάς; δὲ αἰνίγματος; Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, n. 90, p. 615.

¹⁹⁸⁰ Martin Laird, *op. cit.*, p. 614-615.

la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus” (Filip. 3, 12-14). Țelul devine atunci „chemarea ascendentă a lui Dumnezeu”, iar pentru arhipăstorul nyssean, aceasta înseamnă că progresele miresei nu se oprește niciodată.

În unele locuri, scriitorul bisericesc Origen descrie mireasa *Cântării* ca „desăvârșită”, considerând că ea ar reprezenta creștinul matur, dar dumnezeiescul Grigorie, având cuvintele Apostolului Pavel în minte, refuză invariabil acest epitet și o caracterizează pe mireasă ca fiind „mai desăvârșită”; pentru că, într-un anumit sens, după concepția sa, creștinul adevărat este întotdeauna imatur, pentru că țelul este chiar această „neajungere”, dar cu răspunsul etern la chemarea ascendentă a lui Dumnezeu. Sfântul Părinte își explică poziția în expunerea primelor cuvinte ale miresei: „Sărută-mă cu sărutările gurii tale”. În aceste cuvinte, spune el, mireasa se arată a fi precum „mireasa Moise”, care „prin conversația față-în-față pe care i-a acordat-o Dumnezeu ... devine și mai doritor de astfel de sărutări, rugându-se să vadă *obiectul* dorinței sale, de parcă nu l-ar fi întrezărit niciodată”¹⁹⁸¹.

VII.13.11. Sufletul îl caută pe Dumnezeu Cel ascuns în noapte. Preaiubitul este cunoscut doar prin necunoaștere.

În omilia a IV-a, îl vedem pe Sfântul Grigorie desemnând credinței un rol precis și uimitor: vârful săgeții credinței ca mediator al prezenței divine. Uneori, Părintele Capadocian îmbrățișează un concept oarecum exaltat al credinței. Sfântul Părinte va utiliza uneori termenul de credință ca fiind o facultate a uniunii apofatice¹⁹⁸². În *In Canticum canticorum*, această înțelegere a credinței ca facultate a uniunii este legată, precum știm, cât se poate de strâns de una dintre temele de semnătură gregoriană, „întunericul divin”. Omilia a VI-a furnizează cel mai clar exemplu în acest sens; aici, mireasa este unită cu mirele prin „îmbrățișarea credinței”¹⁹⁸³.

¹⁹⁸¹ R. A. Norris, „The Soul Takes Flight ...”, p. 529-530.

¹⁹⁸² Omilia a XIII-a, 232 (380, 3-6); următoarele șapte citări sunt după Martin Laird, „The Fountain of His lips ...”, p. 46-47.

¹⁹⁸³ Omilia VI-a, 131 (183, 9).

O astfel de imagine o constituie patul matrimonial, care, după cum am văzut, este un simbol al uniunii. De fapt, însoțitoarele miresei îi descriu patul matrimonial tocmai „pentru că doresc să exalte în ea dorința pentru căsătoria divină imaculată”¹⁹⁸⁴. Dar acest pat simbolizează toată pregătirea de care s-a bucurat și progresul pe care l-a făcut; ca atare, ea proclamă: „Mă odihnesc pe patul a toate pe care le-am înțeles”¹⁹⁸⁵. Această călătorie a condus-o la adâncimi mai mari decât cele percepute de simțuri, astfel că trebuie să renunțe la întreaga percepție fizică. În această renunțare, ea proclamă: „Sunt îmbrățișată de noaptea divină și Îl caut pe El, Cel ascuns printre nori. Și cât Îl iubesc pe Cel dorit, chiar dacă nu-L pot cuprinde cu gândul”¹⁹⁸⁶. Este important să observăm, în aceste pasaje, că renunțarea la cunoașterea bazată pe rațiune și sentimente nu aduce sfârșit dorinței sale față de Mire, ci îi liberează dorința de a-L iubi mai mult, chiar dacă Mirele nu poate fi cuprins în gânduri și sentimente. Când Sfântul Grigorie vorbește de această nevoie de eliberare de cunoașterea bazată pe percepția simțurilor, el nu o discreditează, ci doar susține că dorința merge mai profund decât gândurile și sentimentele. Această adâncime – și aici vorbim de o adâncime epistemologică – este îmbrăcată de autor în limbajul întunericului sugerat de pasajul biblic pe care îl comentează, „L-am căutat în patul meu noaptea”. (*Cântarea* 3, 1). După ce a uitat întregul mod de cunoaștere, mireasa ajunge la o adâncime a realizării pe care n-o cunoscuse anterior. „Ea realizează că această căutare a iubirii este cunoscută doar prin imposibilitatea ei de a-i înțelege esența”¹⁹⁸⁷. Preaiubitul este cunoscut doar prin necunoaștere. Chiar aici, în întunericul necunoașterii, mireasa înțelege ceea ce nu poate fi înțeles: „uitând orice mod de cunoaștere, mi-am găsit Preaiubitul prin credință”¹⁹⁸⁸. Din nou, vedem cum Sfântul Grigorie se întoarce la mult-iubitele lui paradoxuri pentru a exprima ceea ce e dincolo de cuvinte, concepte și imagini. Această coincidență a opusilor, a uitării și descoperirii, cunoașterii și necunoașterii, a odihnei pe patul înțelegerii și, totuși, a căutării eterne a nopții divine care o

¹⁹⁸⁴ *Ibidem*, 134 (190, 2-3).

¹⁹⁸⁵ *Ibidem*, 131 (181, 11-12).

¹⁹⁸⁶ *Ibidem*, 131 (181, 13-16).

¹⁹⁸⁷ *Ibidem*, 131 (183, 2-3).

¹⁹⁸⁸ *Ibidem*, 131 (183, 7-8).

îmbrățișează, caracterizează bogata înțelegere a Sfântului Grigorie a adâncimilor vieții de credință în care sufletul și Dumnezeu se regăsesc.

Ca și în alte exemple de uniune pe care le-am întâlnit, arhipăstorul Nyssei nu se mulțumește cu concentrarea exclusivă pe experimentarea uniunii de către mireasă. Din nou, vedem cum ne atrage atenția asupra efectelor asupra altora ale unirii miresei cu Dumnezeu. Mireasa, de parcă ar fi plină de compasiune, se întoarce spre însoțitorii săi și „le vorbește iubitor fiicelor Ierusalimului”. Cuvintele sale au același efect asupra lor pe care cuvintele Mirelui le-a avut asupra ei – discursul său le face să-l caute pe Preaiubit: „fiicele se ridică la aceeași mărime a iubirii, astfel ca voința mirelui să poată fi îndeplinită și în ele”¹⁹⁸⁹. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, uniunea cu Dumnezeu, oricât de personală ar fi, nu aparține în exclusivitate sufletului. Are implicații în și pentru comunitatea mai largă¹⁹⁹⁰.

La Sfântul Grigorie de Nyssa întunericul divin se combină cu imaginea „noptii” din *Cântarea Cântărilor*. În noaptea dumnezeiască (Θεία νύξ), sufletul ce urcă către unirea cu Dumnezeu are sentimentul că nu posedă încă *obiectul* căutării sale. Cel iubit interzice minții care Îl caută un sfârșit în care să se odihnească. Căutându-L pe Cel ascuns în noapte, sufletul spune: „Atunci am avut iubire de Cel dorit, dar Cel dorit a scăpat deprinderii cugetării. Căci L-am căutat pe patul meu, nopțile, ca să cunosc care e ființa Lui, de unde începe și unde se sfârșește și în ce își are esența. Dar nu L-am aflat...”¹⁹⁹¹. Dumnezeu rămâne obiectul unei căutări infinite, ascuns în ființa Sa incognoscibilă. Chiar pentru îngerii care se scaldă în lumina treimică, Cel căutat e necuprins¹⁹⁹². Atunci sufletul „a cunoscut pe Cel căutat, astfel că e cunoscut numai în a nu fi înțeles ce este ... și părăsind calea înțelegerii am aflat prin credință pe Cel dorit”¹⁹⁹³.

Sfântul Grigorie descoperă modelul întunericului progresiv în istorisirea șederii miresei, pe măsură ce se îndepărtează de ignoranță și se apropie de fântâna adevărului și este spălată și făcută frumoasă

¹⁹⁸⁹ *Ibidem*, 132 (184, 14–15).

¹⁹⁹⁰ Martin Laird, „The Fountain of His lips ...”, p. 47.

¹⁹⁹¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, omilia a VI-a, P. G. XLIV, col.892D.

¹⁹⁹² Doctorand Nicolae Fer, „Cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 87.

¹⁹⁹³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VI, P. G. XLIV, col. 893.

în lumina adevărului. Apoi, ea se deplasează cu viteza unui cal, zburând ca o porumbiță, prin tot ceea ce a înțeles, și se odihnește la umbra mărilor (Sfântul Grigorie trasează o paralelă între umbra mărilor și nor). În sfârșit, este îmbrățișată de o noapte divină (θεῖα νύξ)¹⁹⁹⁴.

Comentând asupra Cântului 3, 1 („Noaptea, în patul meu, L-am căutat pe El, Cel pe care sufletu-mi Îl iubea”), Sfântul Grigorie explică faptul că „noapte” înseamnă contemplarea lucrurilor invizibile, referindu-se la Moise, care se afla în întunericul în care se afla și Dumnezeu (Ieș. 20, 21), iar Dumnezeu a transformat întunericul în locul secret care-L înconjoară (181.4-8; Ps. 17, 12). Sfântul Grigorie interpretează întunericul ca fiind incomprehensibilitatea esenței lui Dumnezeu¹⁹⁹⁵. Mireasa, înconjurată de noaptea divină, îl caută pe Cel ascuns în întuneric (Cântul 181.13-14). Spusa miresei: „L-am chemat, dar nu m-a auzit” înseamnă că iubitul este de nenumit. Oare cum poate, se întreabă marele Capadocian, Cel care este deasupra a oricărui nume (Filip. 2, 9) să fie descoperit printr-un nume?”¹⁹⁹⁶ Sufletul înțelege că nu există o limită la splendoarea, slava și sfințenia Sa (Cântul 182.1-4; Ps. 144, 3-5)¹⁹⁹⁷.

Cu alte cuvinte, Sfântul Grigorie, în omilia 6¹⁹⁹⁸, ajunge la versurile de deschidere ale *Cântării* 3, unde mireasa strigă: „Noaptea-n pat l-am căutat pe dragul sufletului meu, l-am căutat, dar, iată, nu l-am mai aflat. Scula-mă-voi, mi-am zis, și-n târg voi alerga, pe ulițe, prin piețe, amănunțit voi căuta pe dragul sufletului meu”. În acest tablou înfățișat de Sfântul Grigorie, avem acea mireasă, care este arătată pe parcursul *Cântării* că progresează de la perfecțiune la perfecțiune; și totuși, se pare că obține, nu cum ne-am aștepta, pe Iubitul pe care-L

¹⁹⁹⁴ *Ibidem*, XI, GNO, VI, 323.12-324.9. Îmbrățișarea de către întunericul divin face referire la *In Canticum canticorum*, VI, GNO, VI, 181.13-183.10), unde Sfântul Grigorie interpretează *Cântarea Cântărilor* 3, 1: „Noaptea-n pat l-am căutat pe dragul sufletului meu, l-am căutat, dar, iată, nu l-am mai aflat”. În comentariul asupra acestui pasaj, mireasa îl descoperă pe Preaiubit prin cuprinderea credinței; Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 596.

¹⁹⁹⁵ Aceeași interpretare în *De vita Moysis*, GNO, II.163-165.

¹⁹⁹⁶ Referire la Filip. 2, 9 în privința imposibilității denumirii lui Dumnezeu și în *Contra Eunomium*, 1.683, 2.587, 3.9.41.

¹⁹⁹⁷ Conform utilizării Psalmului 144, 3-5, *Contra Eunomium*, 3-1.103-104; citat de Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa ...”, p. 165.

¹⁹⁹⁸ GNO, VI, 179.

caută, ci numai mirare și aparentă frustrare. Ea și-L imaginează pe Dumnezeu însoțindu-i ființa, iar virtutea sa nu este, în cele din urmă, decât o „mireasmă” a Divinului. „Ea pare să atingă speranța celui mai mareș bine. Pentru că ce este mai înălțător decât a fi una cu Acel Care este obiectul dorinței și a primi obiectul dorinței în tine? Dar și în această situație, ea deplânge faptul că simte nevoia de Bine. Ca una care nu posedă încă prezența dorinței sale, rămâne surprinsă și nesa-tisfăcută”. Apoi, Sfântul Grigorie reiterează ideea, pentru a se asigura că nu ne-a scăpat din vedere. Când mireasa spune că l-a căutat pe cel pe care îl iubește în patul ei noaptea, cuvântul „noaptea”, consideră Sfântul, indică spre contemplarea lucrurilor nevăzute, în maniera lui Moise, care a pătruns în întunericul unde se afla Dumnezeu – Dumnezeu Care a făcut din întuneric locul Lui de ascundere care-L împresoară. Și intrând în acest întuneric, ce află mireasa este că e încă departe de a atinge perfecțiunea, ca și acei care nici n-au început încă. Într-adevăr, a pus stăpânire pe iubirea pentru Acel pe care-L dorește; dar obiectul iubirii ei a zburat din plasa gândurilor sale. I-a strigat numele, atât cât a fost capabilă să descopere nume pentru Nenumitul, dar nu există nume al cărui sens să-L cuprindă pe Acel pe care-L căuta¹⁹⁹⁹.

Lucrarea *In Canticum canticorum* utilizează imagini erotice pentru a declanșa sau a stârni dorința și a o pregăti să tindă după unirea cu Dumnezeu Care este dincolo de înțelegerea oricărei imagini și oricărui concept. O astfel de imagine evocatoare o constituie patul marital, el însuși un simbol al unirii²⁰⁰⁰. Însoțitoarele miresei descriu patul lui Solomon în omilia a șasea pentru a declanșa în mireasă dorința de unire²⁰⁰¹. Într-adevăr, mireasa a cunoscut deja unirea, după cum tocmai s-a scris în omilia I, și a atins o considerabilă perfecțiune²⁰⁰². Dar același pat este acum înconjurat de întuneric, iar în acest întuneric, ea simte că nici nu s-a apropiat încă de perfecțiune. Îmbrățișată de această „noapte divină”, începe să-l caute pe Preaiubit, „ascuns în întuneric”, și strigă: „și îl doresc pe preaiubitul meu chiar

¹⁹⁹⁹ R. A. Norris, „The Soul Takes Flight ...”, p. 528.

²⁰⁰⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, IV, GNO, 108.11 și 109.1.

²⁰⁰¹ *Ibidem*, 190.2-3.

²⁰⁰² *Ibidem*, 175.16-179.20.

dacă nu-l pot înțelege”²⁰⁰³. Dar continuă să-l caute. Numai când realizează că nu poate fi perceput prin rațiune, că într-adevăr rațiunea este un obstacol²⁰⁰⁴, numai atunci realizează ea că Preaiubitul este cunoscut doar în necunoaștere. Abandonând tot ceea ce a înțeles vreodată, îl găsește pe Preaiubit, nu prin înțelegere, ci prin înțelegerea incomprehensibilă a credinței²⁰⁰⁵.

În această prezentare mișcătoare a căutării Preaiubitului de către mireasă, vedem *la lucru* strategia pedagogică a cărții *In Canticum canticorum*. Imaginea erotică a patului nupțial (uniunea cu Cuvântul) este prezentată în fața miresei. Aceasta îi trezește dorința de a-l căuta pe Preaiubit (lucrarea Duhului Sfânt, deși admitem că este oarecum mai tacită aici). Imediat, contextul migrează spre apofatic, semnalizat de marcajele apofatice gregoriene, cum ar fi întunericul și diversele expresii oximoronice: mireasa se află într-o stare de perfecțiune, dar încă la chiar începutul călătoriei sale; ea cunoaște prin necunoaștere; înțelege prin înțelegerea credinței ceea ce prin definiție nu poate fi niciodată înțeles. Mai mult, vedem cum dorința, atrasă și amplificată se mută nu numai în întunericul apofatic, dar chiar dincolo de gândurile care par corecte pentru uniunea prin credință cu Preaiubitul. Într-adevăr, înțelegerea incomprehensibilă a uniunii prin credință a transformat înțelegerea noetică-erotică într-o palmă deschisă a receptivității bucuroase. În sfârșit, vedem încă o dată această educație apofatică a dorinței revărsându-se în logofatic: mireasa se întoarce și vorbește fiicelor Ierusalimului. Acest discurs are același efect asupra lor pe care l-a avut Cuvântul asupra ei. Prin urmare, și ele „se înalță la un același nivel al iubirii, astfel ca voința Mirelui să poate fi împlinită prin ele”²⁰⁰⁶.

Deci, singura cunoaștere posibilă a lui Dumnezeu este aceea a credinței, ce-l sesizează pe Dumnezeu deasupra conceptelor. Tot ce poate obține mireasa în noapte este un sentiment de prezență: „Mirele e de față, dar nu se vede. Căci cum s-ar vedea Cel nevăzut? Dar dăruiește sufletului o anumită simțire (αἴσθησις) a prezenței Sale, scăpând

²⁰⁰³ *Ibidem*, 181.14-16.

²⁰⁰⁴ *De vita Moysis*, GNO, 165.6-9.

²⁰⁰⁵ *In Canticum canticorum*, GNO, 183.7-9.

²⁰⁰⁶ *Ibidem*, VI, GNO, 184.14-15; Martin Laird, „Under Somon's tutelage ...”, p. 517-518.

însă cunoașterii clare, prin faptul că se ascunde în invizibilitatea firii Sale”²⁰⁰⁷. Dumnezeu se anunță într-un sentiment de prezență, iar acest sentiment este într-o creștere continuă datorită eșecului oricărei sesizări conceptuale. Este experiența în *picături de noapte* a unei *Prezențe* a Inaccessibilului prezent sub forma energiilor Sale divine, și nu o sesizare a naturii Sale incognoscibile. Se vede un nou mod de cunoaștere ce depășește opoziția subiect-obiect. Teognosia devine trăirea acestei prezențe divine²⁰⁰⁸. Paradoxal, cu cât Dumnezeu e mai prezent, cu atât mai mult se ascunde. Dumnezeu – așa cum arată omiliile la *Cântarea Cântărilor* – se ascunde prin natura Sa celui ce-L caută și dorește, chiar sub forma în care i se descoperă²⁰⁰⁹.

Sufletul se unește cu Dumnezeu și-L cunoaște pe Dumnezeu prin iubire. Acum cunoașterea devine iubire (ἡ δὲ γυνῶσις ἀγάπη γίνεται)²⁰¹⁰. Dumnezeu e cunoscut ca iubire: „Tu, Acela pe care l-a iubit sufletul meu” – zice mireasa din *Cântarea Cântărilor*²⁰¹¹. Între Dumnezeu și suflet se înfăptuiește astfel o întrepătrundere sau o inhabitare reciprocă: Dumnezeu vine în suflet și sufletul sălășluiește în Dumnezeu. Aceasta este mistica locuirii (inhabitării) lui Dumnezeu în sufletul omenesc. Așa cum preciza Paul Evdokimov, tocmai „pentru că este Treime, Dumnezeu este Iubire: de aceea toți sunt uniți în Hristos”²⁰¹².

VII.13.12. Sufletul, învăluit în noaptea dumnezeiască, primește numai o anumită simțire a prezenței lui Dumnezeu Cel ce este de față, dar nu poate fi văzut

Hermann Langerbeck²⁰¹³ face referire la ideile specifice teologilor gnostici din Alexandria, care susțineau în mod eronat cum că Dumnezeu este în esență cognoscibil, chiar dacă aceasta necesită un

²⁰⁰⁷ *Ibidem*, XI, P. G. XLIV, col. 1001B.

²⁰⁰⁸ R. Leys, „La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse”, în *SP*, vol. II, Akademie Verlag, Berlin, 1957, p. 497.

²⁰⁰⁹ Doctorand Nicolae Fer, „Cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 87.

²⁰¹⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet și înviere*, P. G. XLVI, col. 96C.

²⁰¹¹ Idem, *In Canticum canticorum*, omilia II, P. G. XI, col. 801A.

²⁰¹² Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu ...*, p. 54.

²⁰¹³ Într-o notă din *GNO*, p. 322.

efort considerabil, și perspectiva Părinților Capadocieni, care susțin nouă că Dumnezeu covârșește puterile omenesci. Poziția Sfântului Grigorie este oarecum legată, aici, de comentariul său la cartea din Biblie, *Cântarea Cântărilor* 5, 2: „Deschide-mi, surioară, deschide-mi, iubita mea, porumbița mea, curata mea, capul îmi este plin de rouă și părul ud de vlaga nopții”. Iată cum comentează Sfântul Grigorie (7)²⁰¹⁴: „Interpretarea noastră te va ajuta să sesizezi înțelesul acestui text. Viziunea lui Moise a început cu o lumină (Ieș. 3.2 sq.); apoi, Dumnezeu i-a vorbit din nor (Ieș. 20, 21). Dar după ce a sporit și a crescut el însuși, desăvârșindu-se, L-a văzut pe Dumnezeu și în întuneric (Ieș. 24, 15-18, poate și 33, 20-23). Acum, învățătura pe care o desprindem de aici este următoarea: mișcarea noastră de a ne retrage de la toate cele ce sunt strâmbe și greșite reprezintă o trecere de la întuneric la lumină. Aceasta este urmată de o conștientizare a apropierii lucrurilor de taină, care călăuzesc sufletul prin fenomene accesibile simțurilor spre lumea nevăzută. Iar conștientizarea aceasta este asemănătoare cu un nor [...], care călăuzește sufletul cu răbdare și îl deprinde să caute și să găsească ceea ce este ascuns. După aceea, [...], sufletul pătrunde în camera de taină a cunoașterii dumnezeiești. Aici este luat în primire de întunericul cel dumnezeiesc. Astfel, sufletul se leapădă de tot ceea ce poate fi cunoscut prin simțuri sau prin rațiune și tot ceea ce-i mai rămâne spre contemplație este invizibilul și incomprehensibilul. Aici este Dumnezeu, după cum zice Scriptura despre Moise: «iar Moise s-a apropiat de întunericul unde era Dumnezeu» [Ieș. 20, 21]”.

Chiar dacă progresul duhovnicesc urmează aceeași structură în *De vita Moysis* și în *In Canticum canticorum* – în ambele tratate se pornește de la atestarea stării de ignoranță inițială, se trece prin lumină și se ajunge la întunericul cel adânc – nu putem vorbi despre o identitate deplină, în cazul celor două lucrări. De pildă, în ambele se vorbește în termeni similari despre primul pas, dar pasul al doilea este numit în *In canticum canticorum* „nor”, iar în *De vita Moysis*, „întunecime”. La aceasta mai putem adăuga un lucru deosebit de important, și anume faptul că în *In canticum canticorum* stadiul al treilea are loc într-un întuneric și se bazează pe Ieșirea 20, 21, pe când în *De vita Moysis* acest

²⁰¹⁴ Or., 11 (422.4. sq.); Anthony Meredith, *Capadocienii ...*, p. 170.

stadiu se petrece tot în întuneric, însă cu insistență mai degrabă pe ideea infinității, decât pe cea a incomprehensibilității lui Dumnezeu; iar autorul valorifică Ieșirea 33, 20-23 în sprijinul *Comentariului* său. Cu alte cuvinte, schema întreită a celor două ascensiuni este diferită. Pe de altă parte, este adevărat și faptul că în *De vita Moysis* ideea de întuneric este bine integrată în ansamblul lucrării, dar nu același lucru se poate spune despre *In canticum canticorum*. Aici, sesizarea naturii nemărginite a lui Dumnezeu joacă un rol mai puțin important²⁰¹⁵.

Folosind aceeași imagine a miresei din *Cântarea Cântărilor*, pentru a indica viața desăvârșită la care s-a ridicat sufletul în această ultimă fază a urcușului duhovnicesc, Sfântul Grigorie de Nyssa numește, de astădată, mireasa „desăvârșită (τελεία)”²⁰¹⁶ și „fântână de apă vie (φρέαρ ὕδατος ζώντος)”²⁰¹⁷. El spune că „veșmântul ei răspândește buna mireasmă a tămâiei (τοῦ λιβάνου ὀσμῆν), iar prin tămâie se indică dumnezeirea (διὰ τοῦ λιβάνου τό θεῖον ἐνδείχνυται)”²⁰¹⁸. Abia acum, ca fapt realizat, ea este numită, în adevăr, „mireasă a Cuvântului (νύμφη τοῦ λόγου) – căci face, – un singur trup (σύνσωμον) cu mirele incoruptibil (τῷ ἀφτάρτῳ νυμφίῳ)”²⁰¹⁹. Pe plan duhovnicesc, această unire este chipul unirii sufletului cu Dumnezeu, numită de Sfântul Grigorie „pat (χοίτη)”²⁰²⁰. Sub aspectul cunoașterii, el spune că mireasa este învrednicită acum „să vadă în chip descoperit (ἐμφανῶς) fața Celui ce grăiește și să primească de la El însuși cuvântul, nemaivorbind prin alții”²⁰²¹), ceea ce se traduce prin cunoașterea energiilor divine necreate, în chip direct și nu ca până acum prin intermediul naturii)²⁰²².

Sufletul este îmbrățișat de noaptea divină în care Mirele se apropie fără a fi văzut. Pentru că, altfel, oare cum ar putea invizibilul să apară în noapte? Dar, El conferă sens prezenței sufletului, în același timp eludând recunoașterea inechivocă și rămânând ascuns

²⁰¹⁵ Anthony Meredith, *Capadocieni ...,* p. 171-172.

²⁰¹⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XI, P. G. XLIV, col. 1008D.

²⁰¹⁷ *Ibidem*, IX, P. G. XLIV, col. 977B.

²⁰¹⁸ *Ibidem*, col. 968C.

²⁰¹⁹ *Ibidem*, col. 968A.

²⁰²⁰ *Ibidem*, VI, col. 892C.

²⁰²¹ *Ibidem*, VI, col. 889C.

²⁰²² Magistrand N. V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 33.

în propria-I invizibilitate²⁰²³. Ușa pe care este „primit” Hristos (εἰσοικίζεται: conform 87, 7, unde același cuvânt este utilizat pentru credință, și 183, 11 sq., pentru chipul lui Dumnezeu refăcut în noi înșine) reprezintă cunoașterea noastră incompletă despre El; cheile sunt numele date Miresei, care semnifică acceptarea de către aceasta a voinței lui Hristos, și puritatea ei perfectă. Apoi, ea „Îl primește pe El”²⁰²⁴, iar răsplata sa este roua care curge din părul Lui. Această rouă este cunoașterea lui Hristos extrasă din Scripturi²⁰²⁵, care, este, după cum subliniază însuși Sfântul Grigorie²⁰²⁶, o mică parte a adevărului însuși²⁰²⁷.

Sfântul Grigorie arată, într-adevăr, că sufletul, învăluit în noaptea dumnezeiască, primește numai o anumită simțire a prezenței lui Dumnezeu Cel ce este de față, dar nu poate fi văzut, prin faptul că se ascunde în invizibilitatea naturii Sale²⁰²⁸. Întunericul sau noaptea dumnezeiască se raportează, cum spune el deseori, pe de o parte, la măreția dumnezeiască iar pe de altă parte, la neputința sufletului de a cunoaște ceea ce este Dumnezeu în ființa Sa; Sfântul Dionisie Areopagitul îl va tâlcui, mai târziu, ca o revărsare abundentă de lumină. Chiar făcând abstracție de precizările ce au fost aduse în această problemă de Sfântul Grigorie Palama, se poate deduce, din cele arătate, că întunericul dumnezeiesc nu poate fi înțeles în sens propriu, cum îl interpretează Daniélou și, în general Teologia romano-catolică. În orice caz, prezența dumnezeiască este semnalată în chip deosebit, în această fază, de lumina energiilor divine necreate²⁰²⁹, care constituie²⁰³⁰ calea de unire a sufletului cu Dumnezeu și de cunoaștere

²⁰²³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, GNO, 324.7-12.

²⁰²⁴ *Ibidem*, 325.15.

²⁰²⁵ *Ibidem*, 326.2-327.7.

²⁰²⁶ *Ibidem*, 326.9 sq.

²⁰²⁷ C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa ...”, p. 366.

²⁰²⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XI, P. G. XLIV, col. 1001BC.

²⁰²⁹ Sf. Grigorie mai vorbește de o bună mireasmă dumnezeiască (ἡθελία εὐωδία) ce se formează în suflet prin curăția virtuților. (*In Canticum canticorum*, omilia a III-a, P. G. XLIV, col. 824AB) și aceasta poate fi socotită o prezență dumnezeiască. Prin modul ei de manifestare însă, diferit de cel luminos, care formează specificul vieții îndumnezeite, credem că aceasta apare pe o treaptă mai de jos a vieții duhovnicești.

²⁰³⁰ Magistrand N. V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 35.

directă a Lui. Experierea acestei prezențe se face în mod intim, prin unirea sufletului cu Dumnezeu, pe care Sfântul Grigorie o indică atunci când spune că „Dumnezeu vine în suflet”²⁰³¹. Unirea sau comuniunea aceasta este forma specifică de manifestare a iubirii cunoscute sub numele de agape (ἀγάπη).

Ne confruntăm aici, ca întotdeauna în cazul Sfântului Grigorie, cu o continuă căutare a lui Dumnezeu prin diverse tipuri de înțelegeri parțiale ale Acestuia. Întreaga lucrare abundă în limbajul uniunii (ανάκρασις, συνάφεια etc.), pentru că această *Cântare a Cântărilor* este despre dragoste și descoperire; dar pentru Sfântul Grigorie, împărtășirea de Dumnezeu și asemănarea cu El sunt același lucru. Astfel, el spune: „Scopul oricărei vieți virtuoză este asemănarea cu divinul”²⁰³² și „scopul oricărei vieți virtuoză este împărtășirea de Dumnezeu”²⁰³³. Într-adevăr, Sfântul Grigorie poate spune chiar că Dumnezeu este virtutea: nu se pune problema de a-L vedea pe Dumnezeu, ci de a-L oglindi²⁰³⁴.

VII.13.14. Ἀγάπη καὶ ἔρως. Dorința nepotolită a miresei după Mirele ei

Pentru desemnarea vieții în iubire, a vieții unitive, în har sau supranaturale, care formează specificul acestei ultime faze a urcușului duhovnicesc, marele gânditor capadocian folosește două cuvinte: ἔρως și ἀγάπη, care aveau o largă circulație încă din antichitate.

Semnificațiile celor doi termeni: ἔρως și ἀγάπη sunt distincte. În sens general creștin, ἔρως indică strădania de a intra în comuniune cu Dumnezeu, pe când ἀγάπη reprezintă coborârea lui Dumnezeu către om, în vederea stabilirii sau restabilirii comuniunii cu acesta²⁰³⁵. Termenul de ἀγάπη, străin elinei clasice, este utilizat de Sfântul Grigorie al Nyssei în lucrarea sa *In Canticum canticorum*, de unde s-a putut face presupunerea unei utilizări locale, în lumea alexandrină din epoca

²⁰³¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, omilia a VI-a, P. G. XLIV, col.889D.

²⁰³² *Ibidem*, GNO, 271.11.

²⁰³³ *Ibidem*, 280.11.

²⁰³⁴ C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism ...”, p. 366-367.

²⁰³⁵ Magistrand N. V. Stănescu, *op. cit.*, p. 34 și Dumitru Belu, *Despre iubire*, Timișoara, 1945, p. 63-64.

Septuagintei. În Noul Testament îl găsim însemnând iubirea lui Dumnezeu față de creaturile Sale, dar și iubirea de oameni. Esența lui ἀγάπη este aceea a unei inițiative libere a superiorului către inferior, această mișcare fiind contrară celei desemnate prin noțiunea de ἔρως, adică mișcării inferiorului către superior. În această mișcare nouă, a superiorului coborând către inferior constă întreaga specificitate și superioritate a creștinismului față de orice religie păgână pentru care orice coborâre era semnificată negativ. Ar fi fost inacceptabil, atât în gnosticism, cât și altundeva, ca Divinitatea să coboare ea însăși, așa cum se întâmplă în Întrupare²⁰³⁶.

Ajungând în domeniul unirii mistice și al dragostei (ἀγάπη), dorința, ajunsă în acest stadiu al unirii, este identificată din ce în ce mai mult cu dragostea, se transformă în dragoste²⁰³⁷. De aceea Sfântul Grigorie vorbește la un moment dat despre „simțire de dragoste” (ερωτικὴν διάθεσιν)²⁰³⁸ sau despre „îndrăgostit cu putere de Cel frumos, arzând de dorință” (σφοδρὸν εραστὴν τοῦ κάλλους, ἐκκαίουσαν ἐπιθυμίαν)²⁰³⁹, atunci când se referă la acea dorință niciodată satisfăcută (το μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὑρεῖν)²⁰⁴⁰.

La Sfântul Grigorie, ἀγάπη este întâlnit, cel mai adesea, în înțelesul unei dispoziții interioare față de ceea ce ne place și, în acest sens, ea poate fi îndreptată spre bine sau spre rău. Jean Daniélou relevă, îndeosebi, legătura pe care Sfântul Grigorie o stabilește între ἀγάπη și unire. Prin această iubire, care aduce o fuziune, sufletul se familiarizează (οἰχειοῦται), se amestecă (χαταχρονᾶται), cu ceea ce iubește. Unirea cu Dumnezeu este posibilă, însă, numai după ce sufletul s-a făcut asemănător cu El (θεοείχελος) printr-o purificare desăvârșită. Ἀγάπη se mai referă de asemenea la dilatarea fără margini a sufletului în urma participării lui tot mai intense la viața dumnezeiască.

Sinonim cu ἀγάπη este ἔρως, care indică aspectul irațional, extatic al acesteia, forma sa cea mai intensă. Ἐρως-ul, cum spune

²⁰³⁶ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 200.

²⁰³⁷ Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée ...*, p. 123.

²⁰³⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 401D.

²⁰³⁹ *Ibidem*, P. G. XLIV, col. 401D.

²⁰⁴⁰ *Ibidem*, P. G. XLIV, col. 401D-404B; a se vedea și George S. Bebis, „Gregory of Nyssa's «De Vita Moysis» ...”, p. 389; Chișcari Ilie, „Concepția despre epectază a Sfântului Grigorie de Nyssa – o teologie a dorinței –”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă ...*, p. 598.

Daniélou, implică un fel de nebunie, prin aceea că răpește sufletul deasupra lui însuși, *aruncându-l* apoi în Preaiubitul său. Ἀγάπη ne lasă în participare, în oglindă; ἔρως-ul ne lansează deasupra spre o relație cu Dumnezeu, exprimând astfel culmea lui ἀγάπη – extazul²⁰⁴¹.

Iată cum definește Sfântul Grigorie această năzuință a dragostei spre Dumnezeu: „Dragostea (ἡ ἀγάπη) este dispoziția interioară (ενδιάθερος) spre ceea ce este dorit (πρὸς τὸ καταθύμιον)”²⁰⁴². Iar în alt loc, vorbind în aceiași termeni, spune că dragostea (τὸ φίλτρον) este un atașament interior față de ceea ce este de dorit, care se traduce printr-o plăcere și o înclinație. Pentru a desemna acest impuls al sufletului, Sfântul Grigorie a folosit uneori cuvântul ἔρως²⁰⁴³. Acesta reprezintă de fapt aspectul irațional, extatic al lui ἀγάπη; astfel că cele două cuvinte sunt aproape sinonime, ἔρως fiind de fapt un aspect particular al lui ἀγάπη, reprezentând un fel de πάθος. Și părintele profesor Andrew Louth subliniază această idee într-una din cărțile sale²⁰⁴⁴, anume că Sfântul Grigorie folosește atât termenul ἔρως cât și ἀγάπη, pentru a descrie iubirea sufletului pentru Dumnezeu. Dorul care face sufletul să tindă spre Dumnezeu așa cum este El în El Însuși, acest dor *extatic* este ἔρως. Iar ἔρως-ul este aspectul extatic al lui ἀγάπη: „Deci cea care a lepădat vălul ochilor privește cu ochi curați frumusețea negrăită a Mirelui și din această pricină e rănită de săgeata nematerială și aprinsă a dragostei. Căci iubirea mai aprinsă se numește dragoste și de aceasta nu se rușinează nimeni, când săgeata ei se înfige în trup, ci mai degrabă se laudă cu rana, când primește în adâncul inimii acul dorului nematerial. E ceea ce a făcut și aceasta

²⁰⁴¹ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 212-215, 218-219 *et passim*; citat și de Magistrand N. V. Stănescu, „Cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 34-35.

²⁰⁴² *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 93C. Această formă de traducere (cf. cu *On the Soul and Resurrection*, trad. William Moore and Henry Austin Wilson, extras din *NPNF*, seria a II-a, vol. 5, Ed. Philip Schaff și Henry Wace, 1893, <http://www.newadvent.org/fathers/2915.htm> - 16.04.2005) o găsim preferabilă celei din „Despre suflet...”, p. 60: „iubirea este legătura lăuntrică cu ceea ce iubești” – Chișcari Ilie, *op. cit.*, p. 598. Acest text ne-a amintit și de definiția iubirii pe care a dat-o Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Dragostea este o dispoziție bună și afectuoasă a sufletului datorită căreia el nu cinstește niciunul dintre lucruri mai mult decât cunoștința lui Dumnezeu”. (*Capete despre dragoste*, suta I, cap. 1, în *Filocalia ...*, vol. II, p. 54).

²⁰⁴³ Chișcari Ilie, *op. cit.*, p. 598.

²⁰⁴⁴ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine ...*, p. 137.

spunând tinerilor: «Sunt rănită de iubire»²⁰⁴⁵. Această perspectivă reiese din următorul pasaj din *In Canticum canticorum*: „Fiindcă, deci, cea care grăiește este Înțelepciunea, iubește-o (αγάπησον) cât poți din toată inima și puterea, pofteste-o cât poți. Ba mai mult: îndrăgostește-te (εράσθητι). Căci e nevinovată și nepătimașă această patimă (πάθος) pentru cele netrupești, cum zice Înțelepciunea în Proverbe, legiuind dragostea (τὸν ἔρωτα) pentru frumusețea cerească”²⁰⁴⁶. Erosul uman, sub influența harului divin, devine astfel transformat într-o dragoste divină. Căci pentru rațiunea celui ce este în mod continuu cu Dumnezeu, chiar și concupiscenta abundă peste măsură într-o dorință divină și întregul lui element irascibil este transformat într-o dragoste divină.

Sensul termenului ἔρως comportă pentru început o nuanță de pasivitate a pasiunii, ideea unei dependențe față de ceva exterior sufletului. Dacă în sensul propriu al termenului, pasiunea este dependența sufletului față de ceva ce-i este inferior, aici devine dependență, pasivitate dar față de ceva superior, de Dumnezeu. ἔρως, ca și pasiune este dincolo de νοῦς, de rațiune, implicând un anume tip de nebunie în acest transfer al sufletului dincolo de sine însuși aruncându-l către Cel Mult Iubit. Ἀγάπη ne lasă în fața unei participări prin reflectare pe când ἔρως ne lansează dincolo de aceasta, către o relație cu Dumnezeu așa cum este El, exprimând atât culmea lui ὁράπη, extazul în care sufletul este neliniștit de toate vălurile care încă îl separă de Dumnezeu, dar și aspectul extatic pe care unirea cu Dumnezeu îl păstrează totdeauna²⁰⁴⁷. Bineînțeles, în *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie dorește să demonstreze că Moise și ceilalți străbuni care îl iubeau pe Dumnezeu nu au atins niciodată un punct de odihnă în dorința lor. Tot ceea ce le-a venit de la Dumnezeu ca mod de a se îndestula de ceea ce căutau s-a transformat în combustie și materie pentru o dorință și mai ardentă. În ființa umană, ἔρως este tot atât de greu de stins pe cât este Dumnezeu de infinit; nu este niciodată satisfăcut, ci întotdeauna tinde spre mai mult²⁰⁴⁸.

²⁰⁴⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XIII, P. G. XLIV, col. 1048CD; PSB 29, p. 291.

²⁰⁴⁶ *Ibidem*, I, P. G. XLIV, col. 722A.

²⁰⁴⁷ Pr. Dr. Ștefan Florea, *Spiritualitate și desăvârșire ...*, p. 313.

²⁰⁴⁸ R. A. Norris, „The Soul Takes Flight ...”, p. 530-531.

Sfântul Grigorie, pornind de la opoziția dintre *φιλία* (dragostea în domeniul sensibilului) și *ἀγάπη* (dragostea spirituală), susține că propriu lui *ἀγάπη* este să unifice, căci ceea ce participă transformă în sine participatul²⁰⁴⁹. La fel, *ἀγάπη* operează unirea cu sufletul. Pentru aceasta, „Cel ce există dintotdeauna se propune nouă ca hrană spre a-L primi în noi, noi devenind ceea ce este El. El ne spune «Trupul Meu este cu adevărat hrană și Sângele Meu este cu adevărat băutură». Calea lui *ἀγάπη* și a unificării este deschisă atunci când aceea a gnozei este închisă (epuizată deja). Tocmai acest primat al iubirii, și deci al vieții mistice, formează caracterul esențial al doctrinei sale ... și manifestă identitatea dintre ontologia și hristologia sa”²⁰⁵⁰. La acest nivel, așa cum am mai precizat, termenul *ἀγάπη* este utilizat în aceeași manieră ca în vocabularul laic curent, putând desemna atât orientarea spre bine cât și pe aceea spre rău. Treptat, însă, termenul primește conotația mistică ce-l individualizează: aceea de factor al unificării: „Dacă înlăturăm iubirea (*ἀγάπη*), în ce mod vom mai fi noi uniți cu divinul?”²⁰⁵¹ Caracterul unificator al sensului termenului este pus în legătură cu Euharistia: „Ființa participată transformă ființa participantă în ceea ce este după natura sa ... Cum virtutea este buna mi-reasmă a lui Hristos și cum iubirea sa realizează fizic unirea cu sufletul, ceea ce noi iubim, aceea devenim. Ca urmare, cel care iubește Frumosul, devine frumos el însuși, bunătatea care de acum este în el, îl transformă în bunătate pe cel care a primit-o. Pentru aceasta, Cel dintotdeauna ni se oferă ca hrană, pentru ca, după ce-L vom primi în noi, să devenim ceea ce El este”²⁰⁵².

²⁰⁴⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 737D; Fiecărui creștin ce răspunde prompt iubirii Lui, Hristos îi modelează chipul după chipul Său, căci aceasta este lucrarea iubirii, de a preface pe cel ce iubește în chipul celui iubit. Astfel, „dacă iubești pe Dumnezeu, dumnezeu vei fi; dacă-l iubești pe diavolul, diavol vei fi; iar de iubești trupul, trup vei fi. Înseamnă deci că lucrul cel dintâi al dumnezeieștii iubiri este a uni pe cel ce iubește cu cel iubit”. (Fer. Augustin la Nicolae Moldoveanu, *Dicționar de înțelepciune patristică. Comori dezgropate*, Edit. Casa Școalelor, București, 1997, p. 183).

²⁰⁵⁰ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 131.

²⁰⁵¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 65A.

²⁰⁵² Idem, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 737D-740A; a se vedea și *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 865C; Pr. Dr. Ștefan Florea, *Spiritualitate și desăvârșire la Sfântul Grigorie de Nyssa ...*, p. 312.

Sfântul Grigorie compară mântuirea dobândită prin iubire cu alte două forme de mântuire, inferioare acestuia: prin frica de pedeapsă și prin așteptarea unei recompense. „Omul cu adevărat virtuos [...] iubeste «din toată inima sa, din tot sufletul său și cu toată puterea sa» (Deut. 6, 5) nu atât cele create de Dumnezeu, ci pe Dumnezeu Însuși Care este izvorul a tot binele”. Termenul utilizat aici de Sfântul Grigorie (și de autorul biblic) pentru a desemna iubirea este *ἀγάπη*. Totuși, el nu va face distincție, asemenea unor autori de mai târziu, între *ἀγάπη* și *ἔρως*. Dintr-un fragment celebru din omilia a 13-a²⁰⁵³, înțelegem că, pentru Sfântul Grigorie, *ἔρως* este o formă intensificată de *ἀγάπη*: „Căci iubirea (*ἀγάπη*) – scrie Sfântul Grigorie –, atunci când sporește și se intensifică, devine dorință (*ἔρως*)”. Orice tentativă de escaladare a muntelui spiritual presupune și exprimă această dorință de bază. În omilia a 2-a (27)²⁰⁵⁴, aflăm că miresei i se refuză, la început, bucuria de a-și potoli neîntârziat dorul după Mire. „Căci Domnul are planuri mult mai mărețe pentru ea – adaugă Sfântul Grigorie. El dorește ca începutul bucuriei ei să stârnească o dorință și mai mare după El, o dorință care să o conducă spre esență”. Tot așa, în omilia a 5-a (44)²⁰⁵⁵, citim că singura călăuză în avântul nostru către desăvârșire trebuie să ne fie dorința de a o dobândi. „Nu din tristețe sau din necesitate, ci din dorința proprie și firească de a dobândi binele după fire, nu din vreo necesitate oarecare”²⁰⁵⁶.

Astfel, doctrina despre dragoste poate fi rezumată în termenii următori: sufletul ajuns la maturitate spirituală participă cu o anumită plenitudine la viața divină; ori cum cele ce sunt de aceeași natură (*συγγενής*) se atrag, sufletul este atras (*ἐλκεται*) de Dumnezeu cu o forță irezistibilă; el este însetat să se unească cu El (*κοινωνία ἀνάγκαις*); expresia acestei atracții este dragostea, care poartă numele general de *ἀγάπη*, dar, așa cum am precizat și mai sus, în formele sale cele mai arzătoare se numește *ἔρως*. Este un fel intensificat de dragoste aprinsă de către dorința interioară de a-L vedea pe Dumnezeu, mereu nesatisfăcută, mereu însetată, mereu implorând pe Dumnezeu să-i fie dăruit mai mult. Dar această dragoste desăvârșită corespunde unei

²⁰⁵³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, GNO, VI, 383.9.

²⁰⁵⁴ *Or.*, 2 (63.8); citat de Anthony Meredith, *Capadocienii ...*, p. 165.

²⁰⁵⁵ *Or.*, 5 (160.10); *eodem loco*.

²⁰⁵⁶ Anthony Meredith, *Capadocienii ...*, p. 166.

stări de connaturalitate, fără de care nu poate exista: căci această dragoste nu se poate realiza decât între subiecți egali, ceea ce presupune ca sufletul să fie deja *transformat* în Dumnezeu, îndumnezeit²⁰⁵⁷.

VII.13.15. Năzuința infinită de a poseda mai deplin frumusețea

Sfinții Părinți, interpretând ca nimeni alții cuvintele Sfintei Scripturi, menționează că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Lui, sădind într-însul năzuința de a se ridica la frumusețea asemănării cu El, de a-L cunoaște și de a se uni cu El, omul purtând acest dor după cele înalte în sufletul său, prin care el „se leagă cu Dumnezeu și cu lumea spirituală”²⁰⁵⁸. În acest sens, Sfântul Grigorie de Nazianz afirmă: „În calitate de pământ, sunt legat de viața pământească; însă eu fiind și o părticică dumnezeiască, port în mine dorința vieții veșnice”²⁰⁵⁹.

Reiese de aici că omul, prin sufletul său nemuritor, în care Ziditorul a sădit încă de la creație dorința vie după viața veșnică și lumea celor de sus, va năzui fără încetare, începând din viața aceasta și continuând în veșnicie, „să cunoască și să se unească cu Dumnezeu, obiectul nemărginit al cunoașterii și, implicit, al fericirii sale”²⁰⁶⁰.

Năzuința crescândă după împlinirea binelui este inerentă omului ca ființă creată care nu posedă în natura sa plenitudinea existenței, dar care are viață în măsura participării la Viața cea adevărată. Însă, omul cu rațiunea întunecată de păcat nu folosește această năzuință ontologică în scopul dobândirii celor dumnezeiești, ci se îndreaptă spre bunuri efemere, trecătoare, care nu satură sufletul, nu-l împlinesc și de aceea îi aduc neliniște și insatisfacție spirituală. De

²⁰⁵⁷ Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 207-208; Părintele profesor Dumitru Stăniloae vorbește, de asemenea, despre acest raport de iubire care se stabilește doar între Dumnezeu și om ca relație personală, care determină statutul de „persoană” al fiecăruia dintre subiecți. Iubirea Îl menține și pe El și pe noi ca persoană. (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 122); vezi Chișcari Ilie, *op. cit.*, p. 599-600.

²⁰⁵⁸ Hristu Andrușos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, traducere de Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, Arhidiecezana, 1930, p. 143.

²⁰⁵⁹ Sf. Grigorie de Nazianz, *Poeme dogmatice*, VIII, P. G. XXXVII, col. 452AB.

²⁰⁶⁰ Magistrand N. V. Stănescu, „Cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 16.

aceea, o primă condiție în urcușul omului spre îndumnezeire este renunțarea la cele vremelnice, adică nesocotirea lumii materiale ca fiind realitatea ultimă, ci, pornind de la aceasta, a merge dincolo de ea, spre Cel cu adevărat existent²⁰⁶¹.

În Omilia a 4-a la *Cântarea Cântărilor*, Sfântul Grigorie aseamănă condiția originară a naturii umane aurului strălucitor care se aseamănă binelui imaculat²⁰⁶². În Omilia a 12-a, el reflectează asupra caracterului extraordinar de frumos al tuturor lucrurilor create, între care se numără și umanitatea care, făcută frumoasă prin strălucirea (φαιδρός) vieții, și îmbogățită cu o frumusețe mai mare decât a tuturor celorlalte²⁰⁶³. Mai mult, la această condiție originară nu trebuie nimic adăugat sau dobândit; tot ce este necesar, este salvardarea acestei condiții originare. Totuși, umanitatea nu a apărut-o; și, din contra, această natură strălucitoare a devenit lipsită de culoare și neagră prin amestecarea cu viciul²⁰⁶⁴. Căderea ascunde această lumină.

În Omilia a 15-a, asemănând sufletul cu o grădină, Sfântul Grigorie observă modul în care sufletul fusese *cultivat* în paradis; decolorarea naturii strălucitoare se echivalează devastării acestei grădini. El spune că, pentru a ajuta la recuperarea acestei grădini, Dumnezeu a coborât din nou cu plantele virtuților, virtuți care sunt îngrijite și udate de fântâna Cuvântului. Din două motive atrag atenția la acest text care se concentrează pe rolul virtuților în recuperarea de pe urma devastării grădinii sau de pe urma întunecării strălucirii naturii noastre. Mai întâi, pentru faptul că virtuțile joacă un rol important în transformarea (sufletului) miresei în lumină. În al doilea rând, textul introduce rolul Întrupării în restaurarea acestei condiții pierdute a luminii²⁰⁶⁵.

Precum am mai menționat, în *Prefața* sa la *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie se referă la textul de la Filip. 3, 13, în care Sfântul Apostol Pavel spune că se străduiește întotdeauna să ajungă la lucrurile aflate

²⁰⁶¹ Sorin-Emanuel Pană, „Desăvârșirea la Sfântul Grigorie de Nyssa”, în *Anuarul Facultății de Teologie din București*, 2003, p. 291.

²⁰⁶² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, IV, GNO, VI, 100.16-18.

²⁰⁶³ *Ibidem*, XII, GNO, VI, 348.1-9.

²⁰⁶⁴ *Ibidem*, II, GNO, VI, 54.7-9.

²⁰⁶⁵ Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 600.

în fața sa. În interpretarea Sfântului Grigorie, acest verset indică faptul că dorința umană de a-L vedea pe Dumnezeu nu încetează niciodată, datorită infinității lui Dumnezeu. Ființele umane pot surprinde sau vedea numai lucrurile limitate, nu ceea ce nu are limite. Căutarea nesfârșită a lui Dumnezeu constituie miezul misticii Sfântului Grigorie²⁰⁶⁶.

În aceeași perioadă în care Sfântul Grigorie de Nyssa scria *De vita Moysis*, a compus și omiliile asupra *Cântării Cântărilor* (*In Canticum canticorum*)²⁰⁶⁷, care au aceeași temă ca și *De vita Moysis*, anume înălțarea nesfârșită a sufletului spre Dumnezeu. În *De vita Moysis*, Moise este paradigmă a sufletului care se înalță spre Dumnezeu, în timp ce în *In Canticum canticorum*, Mirele este exemplul²⁰⁶⁸. Poate cea mai izbitoare caracteristică a exegezei gregoriene asupra *Cântării* o constituie accentul autorului pe simțurile spirituale. El crede, în consens cu Origen, că există o corespondență între mișcările sufletului și organele de simț ale corpului și devine curând evident că această concepție consolidează opinia pozitivă pe care o are vizavi de discursul sexualității în rolul său de descriptor al progresului sufletului spre Dumnezeu și al răspunsului față de atracția divină. Relevanța constă în aceea că „răspunsul nostru pământean la frumusețe ne oferă o senzație furtivă a ceea ce ar însemna să transcendem aspectul aparent și să-L discernem pe Dumnezeu ca paradigmă a frumuseții prin excelență”²⁰⁶⁹.

Din moment ce existența este un efort continuu de a se menține în ființă, perfecțiunea sa constă dintr-un efort perpetuu spre Dumnezeu. Acest efort este participarea spirituală în Dumnezeu: „Creația se situează în domeniul frumosului numai printr-o parti-

²⁰⁶⁶ A se vedea, pentru mistica Sfântului Grigorie, A. Louth, *The origins of the Christian Mystical Tradition ...*, p. 80-97, B. E. Daley, „«Bright darkness» and Christian transformation: Gregory of Nyssa on the dynamics of mystical union”, în *Studia Philonica*, Annual, 8, 1996, p. 83-98.

²⁰⁶⁷ Pentru datarea acestei opere, a se vedea F. Dünzl, „Gregor von Nyssa's Homilien ...”, p. 371-381, și Idem, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen, 1993, p. 30-33.

²⁰⁶⁸ A se vedea în ed. GNO, 39.13-20, 119.16, 174.14-16, 245.15-17, 326.19, 352.8-10, 366.15.

²⁰⁶⁹ Frances Young, „Sexuality and Devotion ...”, p. 94.

cipare în tot ce este mai bun. Nu a început să existe într-un punct sau altul, ci în fiecare moment este percepută a fi în stadiile sale de început datorită creșterii sale perpetue spre ceea ce este cel mai mare bun”²⁰⁷⁰. Motivul pentru această devenire infinită este chiar infinitatea sursei²⁰⁷¹, cu care creatura încearcă să se reunească: „... măreția firii dumnezeiești nu e hotărnicită de nicio margine și nu e vreun hotar în cunoașterea celor cercetate, la care ar trebui să se oprească din mersul înainte cel ce urmărește cele înalte; ci că cel ce aleargă, printr-o înțelegere mai înaltă, spre mintea (înțelesul) de sus, trebuie să se poarte astfel ca toată desăvârșirea cunoașterii, la care poate ajunge firea omenească, să i se facă început al poftirii celor mai înalte”²⁰⁷². Orice țință la care ajunge sufletul în cunoaștere, bunătate și iubire se face începutul unei porniri spre altă țință, spre un alt urcuș, pe care țința atinsă îl face să se arate. Orice sfârșit e un nou început. Niciun început nu se desăvârșește în sine, căci după acest început, va ajunge la alt început și orice început deschide drumul spre un altul. Fiecare treaptă ajunsă face cu puțință urcușul la o altă treaptă. Fiecare e un alt început, căci nicio treaptă nu mulțumește sau nu e ultima. Aceasta este de fapt *l’eternel commencement* a lui Charles Peguy. Sufletul crește mereu în Cel nehotărnicit și acest proces se petrece cu sufletul cunoscător, pentru că Cel în Care înaintează nu e hotărnicit. Această înălțare de la o țință la alta ține veșnic, ea implicând nesfârșirea oceanului dumnezeiesc, la a cărui margine nu ajungem niciodată, pentru că nu are margine²⁰⁷³. Din moment ce Primul Bine este infinit în natura sa, comuniunea cu El din partea celui a cărui sete este ostită de El va trebui să fie și ea infinită, capabilă de a spori veșnic²⁰⁷⁴. Această putere este puterea de a fi mereu mai doritor, „pentru că Dumnezeu nu are sfârșit. Și astfel, nu există alt rezultat posibil. Dorința celui care participă nu poate avea odihnă (στάσις)”²⁰⁷⁵, pentru că o astfel de persoană s-a avântat în nedetermi-

²⁰⁷⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, 8, P. G. XLV, col. 797A.

²⁰⁷¹ Hans Urs von Balthasar, *Becoming and the Immanent Infinite ...*, p. 37-39.

²⁰⁷² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VI, P. G. XLIV, col. 892A-892B; PSB 29, p. 194-195.

²⁰⁷³ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, notă explicativă nr. 127, PSB 29, p. 195 și nota explicativă nr. 164, p. 223.

²⁰⁷⁴ Hans Urs von Balthasar, *Becoming and the Immanent Infinite ...*, p. 37-39.

²⁰⁷⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 301AB.

nat și în infinit. Dorința după Dumnezeu este satisfăcută permanent și totuși niciodată satisfăcută, pentru că satisfacerea dorinței duce la o și mai mare sau mai înflăcărată dorință după Dumnezeu.

Soluția la paradoxul Sfântului Grigorie rezidă în următoarele: dacă perfecțiunea (desăvârșirea) este de neatins, datorită mutabilității umane, capacitatea de creștere și schimbare spre bine, ori spre rău, a ființei umane este la fel de nelimitată. Virtutea și cunoașterea umană vor fi întotdeauna, în toate circumstanțele, inferioare lui Dumnezeu, dar în iubire, în dorință, umanitatea are acel ceva care răspunde și corespunde Infinității divine. Ceea ce transformă ființele umane în *monștri* ai lăcomiei și ai ambiției, atunci când este orientată spre bunătățile finite – anume, dorința lor insatiabilă pentru mai mult din binele pe care îl caută – devine, atunci când este concentrat pe adevăr, pe Binele infinit, chiar *motorul* sfințeniei lor. Și poate – deși marele episcop nu o spune niciodată explicit – acesta este modul prin care natura umană și-L imaginează și-L *reproduce* pe Dumnezeu; prin bunăvoința sa doritoare de a „uita ce se află în spate și ... a insista pe chemarea ascendentă” care este Dumnezeu. Numai prin mutabilitatea sa infinită, umanitatea poate imagina binele infinit. Fericitul Augustin așează chiar la începutul *Confesiunilor* sale binecunoscutele cuvinte „Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te”. Sfântul Grigorie ar fi fost de acord – dacă nu ar fi murit chiar în perioada în care Augustin scria aceste cuvinte – cu condiția ca acest „se va odihni în Tine” să fie înțeles ca saltul fără sfârșit al credinței în care dragostea îl găsește, apoi îl pierde, pentru a-L găsi din nou, pe Iubitul său divin²⁰⁷⁶.

În *In Canticum canticorum*, mireasa, la un moment dat Îl concepe pe Mirele ei ceresc ca fiind „frumusețea care te duce la disperare” (τὸ ἀνέλπιστον κάλλος)²⁰⁷⁷. Aici se face referire la sufletul care, căutând pe Dumnezeu, realizează că iubește pe Cel neajuns și dorește pe Cel necuprins. „Sufletul, ieșind după cuvântul Lui și căutând pe Cel neaflat, apoi chemând pe Cel neajuns de înțelesul numirilor, află de la păzitori că iubește pe Cel neajuns și dorește pe Cel necuprins. Prin aceasta e bătut și rănit într-un fel oarecare de deznădejdea (τη

²⁰⁷⁶ R. A. Norris, „The Soul Takes Flight ...”, p. 531.

²⁰⁷⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, 12, P. G. XLIV, col. 1037C; a se vedea von Balthasar, *Présence et pensée ...*, p. 78.

ανεπιποτία) de a nu ajunge pe Cel dorit, socotind dorința sa fără împlinire și sortită să nu se poată bucura de Cuvântul”²⁰⁷⁸. Dar „i se smulge vâlul tristeții, prin aceea că află că adevărata bucurie de Cel dorit e să înainteze pururea în căutarea Lui și să nu înceteze niciodată din urcuș, dorința împlinită născând totdeauna altă dorire a Celui ce se află deasupra. Deci după ce i s-a luat vâlul deznădejdiei și a văzut frumusețea nesperată și necircumscrișă a Celui dorit, ce e aflată în toată eternitatea veacurilor mereu mai mare, se întinde (τείνεται) cu un dor și mai înfocat (σφοδρότέρω πότῳ) și vestește Celui iubit ... simțirea inimii sale, că adică primind sâgeata aleasă a lui Dumnezeu în sine, a fost rănită, prin vârful credinței, în inimă, primind în rană sâgeata iubirii. Iar iubirea, după cuvântul lui Ioan, este Dumnezeu”²⁰⁷⁹.

Un alt înțeles al bățăilor și rănilor primite de mireasă de la îngeri și al smulgerii vâurilor ei este că află de la ei că nu poate să ajungă să cuprindă pe Cuvântul cel necuprins, căci nici ei nu pot să-L cuprindă. Aceasta pune un vâl de tristețe pe suflet, însă acest vâl e smuls de îngeri, prin cunoștința ce i-o dau că însăși căutarea neîncetată a Lui și urcușul neoprit spre El este o cunoaștere a Lui și deci un motiv de bucurie. Căci nu ar căuta sufletul neîncetat pe Dumnezeu, dacă nu ar ști de El, dacă, într-un fel oarecare, El nu S-ar face simțit, în sensul că dacă nu Te-aș fi găsit, nu Te-aș fi căutat, altfel spus, de nu Te-aș fi găsit în parte, nu Te-aș fi căutat în plinătate. În acest urcuș, „sufletul simte deci că trăiește și cunoaște necuprinsul lui Dumnezeu. Într-un fel, Îl cunoaște în mod continuu nou, ca într-o descoperire continuu nouă. Dar dacă L-ar cunoaște cineva deplin, n-ar mai avea bucuria să-L simtă ca pe Cel continuu nou, deci ca pe Cel niciodată deplin înțeles. Simțindu-i pe îngeri, și simțindu-i ca mărginiți își dă seama de nemărginirea lui Dumnezeu”²⁰⁸⁰. În textul de mai sus al Sfântului Grigorie, întâlnim și o altă expresie paradoxală: „A văzut frumusețea nesperată și necircumscrișă a Celui dorit”. Altfel spus, a văzut o frumusețe pe care nu speră să o mai vadă, și a văzut necircumscrierea lui Dumnezeu, sau a cuprins faptul că e necuprins. Astfel, nu numai în această viață, ci și în viața veșnică, frumusețea dumnezeiască și necircumscrierea ei se arată mereu mai mare, dar și lipsa speranței de

²⁰⁷⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XII, P. G. XLIV, col. 1037; PSB, vol. 29, p. 285.

²⁰⁷⁹ *Ibidem*, col. 1037B-1037C; PSB 29, p. 285-286.

²⁰⁸⁰ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, notă explicativă, nr. 261, PSB, vol. 29, p. 286.

a o vedea întreagă sporește. „Simțirea frumuseții pe care nu speră să o privească e mai mare decât toate frumusețile. Într-un fel îți dai seama de ea, dar în altul nu speri să o poți sesiza. Orice frumusețe are, dealtfel, ceva din acest caracter paradoxal: o vezi și nu o poți defini, sau vedea în întregime; o vezi și nu o poți circumscrie nici cu simțirea directă, nici în conceptele care traduc această sesizare directă, dar insuficientă”²⁰⁸¹.

Fiecare treaptă a urcușului spre Dumnezeu devine un punct de plecare către o alta, spre împărtășirea de frumusețea divină aflată mai sus. Căci pururea trebuie să se ridice oamenii și niciodată nu trebuie să înceteze de a se apropia prin alergare”²⁰⁸². Pe măsură ce progresează, sufletul obține constant parte din ceea ce dorește, fără a fi îndestulat niciodată și cu o dorință care sporește neîncetat²⁰⁸³.

În timp ce sufletul ia contact direct cu divinul și este transformat după asemănarea Lui, sufletului nu i se acordă niciodată cunoașterea comprehensivă a lui Dumnezeu. Pentru el, sufletul nu ajunge niciodată la o unire finală cu Dumnezeu; nu există deci extaz final²⁰⁸⁴. Experiența sufletului în Dumnezeu nu se poate opri la vreo închiuire ori vreo posibilă vedere în întuneric, el tinzând constant spre Dumnezeu, după ceea ce este dincolo de el. Prin urmare, culmea experienței religioase, chiar după moarte, nu este marcată de satisfacție (χόρος), ci de dorință (ἐρως).

VII.13.16. Dorința de unire crește în proporție cu participarea la Dumnezeu

Consultând cartea *Termenii filozofiei grecești* a lui Francis E. Peters, am considerat necesar a insera în debutul acestui subcapitol câteva explicații și interpretări date de acest autor cu referire la însemnătatea termenului dorință și unele sinonime ale acestuia, din filosofia antică.

²⁰⁸¹ Idem, notele explicative, nr. 262, 263, PSB, vol. 29, p. 286.

²⁰⁸² Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, omilia V, în PSB, vol. 29, p. 185.

²⁰⁸³ H. J. M. Turner, „St. Gregory of Nyssa as a Spiritual Guide for Today ...”, p. 23.

²⁰⁸⁴ Jean Daniélou, *Introduction to: From Glory to Glory ...*, p. 59.

Astfel, partea deziderativă (*epithymetikon*)²⁰⁸⁵ este una din cele trei părți ale sufletului în *Republica* lui Platon, IV, 434d-441c (distincție pe care Aristotel o găsește nesatisfăcătoare [*De anima* 432a-b], dar care este susținută de Plotin, *Enneade*, I, 1, 5 și 6). Ea este pieritoare și, potrivit spuselor din *Timaios* 70d-e, se află situată sub diafragmă. Aristotel face din *epithymia* doar una din cele trei activități ale facultății deziderative a sufletului înzestrat cu simțire (*De anima*, 414b). *Epithymia* are drept obiect plăcutul (*Ibidem*). Epicur împarte dorințele în firești și necesare, firești dar nenesecare și cele ce sunt nici firești nici necesare. Pentru stoici, *epithymia* este unul din cele patru afecte principale (alături de durere, plăcere și frică); și așa cum frica este fugă de un rău anticipat, dorința e un apetit către un bine anticipat²⁰⁸⁶.

Cât privește *orexis*-ul (= apetit, năzuință), precizăm, pe baza aceluiași volum al lui Peters²⁰⁸⁷, că apetitivul (*orektikon*) este acea facultate a sufletului care năzuiește (Aristotel, *De anima*, 431a). El cuprinde trei funcții: dorința (*epithymia*), impulsul și voința deliberată (*Ibidem*, 441b) și este, în conjuncție cu senzația (*aisthesis*) sau cu inteliecția (*noesis*), cauza ultimă a mișcării din suflet (*De anima*, III, 433a-b)²⁰⁸⁸.

În *De anima et resurrectione*, Macrina, sora mai mare a Sfântului Grigorie, se referă la diferența dintre căutare și realizare. Dorința își are funcția proprie acolo unde obiectul dorinței nu a fost obținut. După cum îi spune Socrate lui Agaton, dorim ceea ce nu avem, nu ceea ce deja avem. Macrina realizează o comparație între acest aspect și dualitatea lumină-întuneric: cel care este în întuneric, dorește

²⁰⁸⁵ În versiunea românească a *Republicii* lui Platon, termenul e redat prin „partea apetentă a sufletului” (nota traducătorului – Dragan Stoianovici).

²⁰⁸⁶ Francis E. Peters, *Termenii filozofiei grecești ...*, p. 95.

²⁰⁸⁷ *Ibidem*, p. 209.

²⁰⁸⁸ Pentru rolul acesteia în platonism, Francis Peters ne îndeamnă să căutăm și însemnătatea termenului *epistrophé* (= întoarcere, reîntoarcere). Astfel, „reîntoarcerea” din tradiția platoniciană este distinctă, dar legată de problema epistemologică a cunoașterii lui Dumnezeu. Ea diferă prin aceea că este în funcție de dorință (*orexis*). Fundamentul ei ontologic îl constituie identificarea Unului transcendent cu Binele, care este în mod necesar obiect al dorinței, și identitatea cauzei eficiente cu cea finală, ca efect al combinării, în platonismul de mijloc, a *demiourgos*-ului lui Platon cu *nous*-ul lui Aristotel. Dialectica lui *epistrophé* este reversul celei a procesiei (*proodos*) și este elaborată la Proclus; vezi pe larg la Francis Peeters, *op. cit.*, p. 94.

lumină; dar când ajunge la lumină, nu o mai dorește, pentru că deja se bucură de ea. Plăcerea posesiunii înlocuiește dorința. Nu mai este loc pentru impulsul care așteaptă cu nerăbdare²⁰⁸⁹.

Însă, scopul acestui capitol este de a desluși taina dorinței la Sfântul Grigorie de Nyssa. Revenind deci la autorul nostru, aflăm printre altele că, în concepția sa, sarcina cărții biblice Proverbe este de a pregăti sufletul „să dorească virtutea”, concentrându-se pe sălașul dorinței înseși (τὸ ἐπιθυμητικὸν), Sfântul Grigorie susținând că strategia pedagogică a Proverbelor face orice altceva decât să încerce să stingă dorința. După cum am mai menționat, în debutul operei *In Canticum canticorum*, Sfântul Grigorie reia împărțirea origenistă a celor trei cărți biblice ale înțeleptului Solomon, potrivit celor trei vârste ale vieții spirituale. *Proverbele* corespund copilăriei, *Ecclesiastul* tinereții, iar *Cântarea Cântărilor* maturității²⁰⁹⁰. Prima etapă constă în arătarea bunurilor spirituale pentru a stârni dorința, a doua pentru a înțelege vanitatea lumii și pentru ca inima să fie purificată de orice atașament față de ce este sensibil, iar *Cântarea cântărilor* introduce sufletul în sanctuarele divine, unde are loc unirea sufletului uman cu Divinitatea²⁰⁹¹. Deci, la începutul comentariilor la *Cântarea Cântărilor*, el ne propune o sinteză a diferitelor etape ale vieții spirituale în funcție de ideea dorinței după Dumnezeu. Astfel, Proverbele încearcă să o revigoreze, amplificând-o prin provocarea cu imagini frumoase, ispititoare. Proverbele nu încearcă nici să distrugă, nici să nutrească această capacitate noetică-erotică a sufletului de a fi preocupat cu lucruri trupesti, ci să pregătească aceeași dorință întru tinderea după netrupesc. Astfel, Proverbele descriu Înțelepciunea în diverse moduri, pentru a atrage dorința față de Frumusețea divină. De parcă ar fi împodobite cu bijuterii, mâna dreaptă și mâna stângă a Înțelepciunii sunt descrise ca decorate cu ani nenumărați și slavă, iar parfumul atrăgător al respirației sale este dreptatea însăși (Prov. 3, 13-16). Buzele sale sunt înroșite de lege și milă. Portul său buiestru este prezentat atrăgător, purtând-o pe căile dreptății (Prov. 8, 20). Odată ce lăcașului dorinței i-a fost prezentată această descriere erotică a trupului Înțelepciunii, pregătirea solomonică sporește seducția ară-

²⁰⁸⁹ Catharine P. Roth, „Platonic and Pauline Elements ...”, p. 25.

²⁰⁹⁰ P. G. XLIV, col. 768A.

²⁰⁹¹ *Ibidem*, col. 772A.

tând tânărului discipol camera nupțială a Înțelepciunii (Prov. 4, 6-9) și împodobindu-l cu coroanele nupțiale, astfel îndemnându-l pe tânăr să nu se îndepărteze de Înțelepciune (Prov. 6, 22).

Prin urmare, pentru Sfântul Grigorie, este important „să dorești atât cât poți”. Într-adevăr, spune el, „îndrăgostește-te”²⁰⁹². Pentru că atunci când imaginile Scripturii devin obiectul năzuinței ardente a dorinței, pasiunea este pregătită să tindă pentru netrupesc. „Această patimă sau pasiune (πάθος) pentru netrupesc este ireproșabilă și nepasională (ἀπαθείς), după cum spune Înțelepciunea în Proverbe, atunci când ne poruncește să ne îndrăgostim (ἔρως) de frumusețea divină”²⁰⁹³.

Filosofia conținută în Proverbe și Ecclesiast exersează ceea ce episcopul nyssean numește „facultatea pasională”, „mișcarea dorinței sufletului”²⁰⁹⁴. În mod evident, țelul acestei educații²⁰⁹⁵ nu este de a stinge dorința, ci de a o pregăti prin amplificare. Odată amplificată,

²⁰⁹² Idem, *In Canticum canticorum*, GNO, VI, 23.8-9.

²⁰⁹³ *Ibidem*, 23.9-12.

²⁰⁹⁴ *Ibidem*, I, 19, 11; 21, 16; 22, 14.

²⁰⁹⁵ Martin Laird („Under Somon's tutelage ...”, p. 521) susține că este important să fim conștienți de o oarecare lipsă de omogenitate în vocabularul gregorian asupra dorinței. Un cuvânt obișnuit precum ἐπιθυμία poate fi utilizat în sensul negativ de patimă carnală (de aici și traducerea lui Behr de care ne-am ocupat mai spre sfârșitul acestui capitol), dar și în sensul pozitiv al dorinței pentru Dumnezeu. Sfântul Grigorie poate utiliza chiar și un cuvânt ca πάθος, de obicei negativ, într-un sens pozitiv, „a avea un πάθος pentru netrupesc”. (*In Canticum canticorum*, I, 23, 10, GNO, VI). O ambivalență similară poate fi observată în uzul dat de Sfântul Grigorie cuvintelor construite pornind de la ἔρως. În omiliile la *Cântarea Cântărilor*, ἐπιθυμία va figura în cea mai mare parte ca punct central al pedagogiei. Aici, va fi tradus ca dorință. Când am considerat că este important ca cititorul să știe ce alți termeni din vocabularul dorinței vor fi traduși, se va furniza termenul grecesc. În notele sale la traducerea încă nepublicată a *Omiliilor la Cântarea Cântărilor*, R. Norris a speculat asupra motivului angajării unor astfel de termeni pentru dorință. Un aspect interesant, Norris sugerează un posibil stimul din partea lui Origen, care, în *Comentariul* său la *Cântarea Cântărilor*, discută diverse cuvinte grecești pe care englezii tind să se exprime prin cuvântul unic „iubire”. Preluând acest demers, mi-am permis să folosesc cuvântul „dorință” pentru traducerea unui număr de cuvinte (ἐπιθυμία, ἔρως, ἐφείς, πόθος, uneori chiar și πάθος); pentru că, așa cum va indica Ludlow, ceea ce este important la dorință este flexibilitatea sa, capacitatea sa de a se concentra pe impulsul orb sau pe Dumnezeu. De aici, preocuparea solomonică de a educa dorința.

aspiră după virtute și lumea spirituală²⁰⁹⁶. Într-adevăr, facultatea dorinței (ἡ ἐπιθυμητικὴ δύναμις) este introdusă în suflet pentru a crea dorința de Dumnezeu. *Cântarea Cântărilor* utilizează imagini erotice pentru a declanșa această dorință și a o pregăti să tindă după uniunea cu Dumnezeu care este dincolo de înțelegerea oricărei imagini și a oricărui concept²⁰⁹⁷.

Deci, faptul că dorința este adusă la pragul transcendentului este redat, oarecum enigmatic, printr-un construct apofatic: dorința este condusă la o stare de pasiune nepasională. Astfel de paradoxuri sunt tipice Sfântului Grigorie. Ele constituie pragul apofaticului și indică granița dincolo de care înțelesul noetic-erotic nu trece, ceea ce indică o ascensiune spre uniune dincolo de orice imagine și concept. În timp ce această nuanță apofatică caracterizează aparent sfârșitul educației solomonice timpurii a dorinței, reprezintă în mod evident și obiectivul primordial al *Cântării Cântărilor*²⁰⁹⁸.

Cu dorința întărită, purificată, amplificată și educată prin exercițiile de filosofie incluse în Proverbe și Ecclesiast, sufletul este pregătit pentru învățătura supremă a lui Solomon, *Cântarea Cântărilor*. Plină de imagini erotice de dragoste pasională, *Cântarea Cântărilor* educă sufletul să năzuiască și să intre în comuniune cu frumusețea divină a Mirelui. Dar pentru a face asta, sufletul trebuie să învețe ceva ce Proverbele sau Ecclesiastul nu predau niciodată. Înțelegerea noetică-erotică ridică o problemă și trebuie învățată prin abandonarea controlului; pentru că în sanctuarul interior al prezenței divine, nu există obiect al dorinței sau concept de înțeles. Mireasa trebuie să învețe să pătrundă, cu dorința înflăcărată, cu palmele deschise ale necunoașterii²⁰⁹⁹.

Dorind să aprofundăm legea creșterii dorinței, în proporție cu participarea la Dumnezeu, aflăm că ea este expusă de către Sfântul Grigorie, în opera *De anima et resurrectione*, astfel: „Astfel este participarea (μετονοία) la bunătățile divine, care face mai mare și mai capabil (δεχτιχότερον) pe cel în care ele se realizează, aducând o creștere a forței și a măreției celui care o primește, astfel încât cel hrănit crește și nu conținește nicicând să crească. Izvorul bunurilor țâșnește fără

²⁰⁹⁶ Martin Laird, „Under Somon's tutelage ...”, p. 511.

²⁰⁹⁷ *Ibidem*, p. 517.

²⁰⁹⁸ *Ibidem*, p. 515.

²⁰⁹⁹ *Ibidem*, p. 520.

întrerupere, natura participantului (μετέχοντος), devine mereu mai avidă de mai mult și nicio limită nu-i oprește creșterea”²¹⁰⁰.

Sufletul, sălășluit în Dumnezeu, primește constant o creștere a harului și devine mai avid (dorit) de har, pe măsură ce este mai copleșit de acesta. Mai notăm ideea că ceea ce caracterizează bunurile spirituale, este că nimic nu-i inutil, ca în hrana corporală. Mai putem nota și câteva expresii remarcabile: viața divină se scurge (εἴσργεον) în suflet, dilatându-i capacitatea; excesul vieții divine debordează mereu sufletul. Avem aici perspectiva sufletelor concepute ca universuri ale harului, în expansiune infinită. Este imaginea pe care ne-o dă Sfântul Grigorie despre viața veșnică. Cu cât dispăre ceea ce reține ardoarea dorinței, cu atât sufletul, eliberat de aceste legături, se străduiește spre o ardoare crescândă, în profunzimile infinite ale Divinității²¹⁰¹.

Dorința umană de a-L vedea pe Dumnezeu nu încetează niciodată, datorită infinității lui Dumnezeu. Dorința poate fi infinită pentru că *obiectul* său este infinit. Dorința după Dumnezeu este permanent satisfăcută și totuși niciodată satisfăcută, căci „satisfacerea dorinței duce la o și mai mare dorință după Dumnezeu”²¹⁰². Ființele umane pot surprinde sau vedea numai lucrurile limitate, nu ceea ce nu are limite. Căutarea nesfârșită a lui Dumnezeu constituie miezul misticii Sfântului Grigorie²¹⁰³. Sufletul tinde după Dumnezeu, dar dorința sa nu este niciodată satisfăcută, pentru că obiectul dorinței sale nu are sfârșit. Înălțarea spre Dumnezeu este ilustrată de figura lui Moise, care nu încetează niciodată a se înălța, dar întotdeauna descoperă o treaptă mai înaltă decât cea pe care a pășit²¹⁰⁴ (dorința lui Moise de a-L vedea pe Dumnezeu este înregistrată în Ieșire 33). Năzuința sa nu este niciodată împlinită, după cum explică Sfântul Grigorie: „aceasta este cu adevărat viziunea asupra lui Dumnezeu: lipsa satisfacției în dorința de a-L vedea. Dar trebuie întotdeauna, privind ceea ce se poate privi, să reprimem dorința de a vedea mai mult. Astfel,

²¹⁰⁰ P. G. XLIV, col. 105BC.

²¹⁰¹ *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 401AB.

²¹⁰² Andrew Louth, *Originile tradiției mistice ...*, p. 137.

²¹⁰³ *De vita Moysis*, II. 225, 242, GNO, VII. A se vedea, pentru mistica Sfântului Grigorie, A. Louth, *The origins of the Christian Mystical Tradition ...*, p. 80-97, B. E. Daley, „«Bright darkness» ...”, p. 83-98; Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa ...”, p. 162.

²¹⁰⁴ *De vita Moysis*, II. 22, 9, GNO, VII.

creșterea în înălțarea spre Dumnezeu nu va fi întreruptă de nicio limită, pentru că nu se poate identifica nici o limită Binelui, nici sporirea dorinței de Dumnezeu nu ajunge niciodată la un capăt, ca urmare a satisfacerii sale”²¹⁰⁵.

Cu cât dorința unui creștin se purifică mai tare prin separarea ei de bunurile senzuale, cu atât mintea sa este capabilă să primească o iluminare mai puternică, iar o dată cu ea, o viziune mai clară asupra frumuseții și bunătăților lui Dumnezeu. Cu cât vede ea mai clar bunătatea și frumusețea lui Dumnezeu, cu atât mai mare și mai pură va fi dorința sa de Dumnezeu. Atunci când ne satisfacem dorința de bunurile acestei lumi, dorința noastră devine îndestulată, astfel că nu-l mai dorim pe Dumnezeu. Prin urmare, dacă este ca sufletul să se unească cu Dumnezeu, sunt necesare mai curând disciplinele ascetice decât bunurile trecătoare, discipline prin care sufletul, în această viață, își începe procesul de separare a dorințelor de bunurile senzuale și reorientarea lor spre Dumnezeu.

Învățătura occidentală actuală asupra Sfântului Grigorie de Nyssa a fost martora unei reevaluări a naturii teoriei sale asupra ascezei în general și asupra relației dintre dorință și facultatea rațională, în particular²¹⁰⁶.

²¹⁰⁵ *De vita Moysis*, II. 239, GNO, VII. A se vedea și A. J. Malherbe – E. Ferguson, *Gregory of Nyssa The Life of Moses*, în *The classics of Western Spirituality ...*, p. 116.

²¹⁰⁶ În Occident, aportul valoros al unora precum Mark Hart, John Behr, Rowan Williams, Morwenna Ludlow a contribuit la caracterizarea liniilor acestui proiect prin reevaluarea ipotezelor anterioare privind fundațiile antropologice ale teoriei ascetice a Sfântului Grigorie. Astfel, a se vedea Mark Hart, „Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa’s Deeper Theology of Marriage”, în *TS*, 51, 1990, p. 450-478; de asemenea, „Gregory of Nyssa’s Ironic Praise of the Celibat Life”, în *THJ*, 32, 1992, p. 1-19. Apoi, John Behr, „The Rational Animal: A Reareading of Gregory of Nyssa’s *De hominis opificio*”, în *J ECS*, 7, 1999, p. 219-247; Rowan Williams, „Macrina’s Deathbed Revisited: Gregory of Nyssa’s of Mind and Passion”, în L. Wickham și C. Bammel (editori), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, E. J. Brill, Leiden, 1993, p. 227-246; Morwenna Ludlow, *Universal Salvation: Eschatology in the Fought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford University Press, 2000, în special p. 56-64. Lista ar mai putea continua: V. Burrus, *Begotten not Made: Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Stanford University Press, Stanford, 2000; P. Huybrechts, „Traité de la Virginitate de Grégoire de Nysse: Idéal de vie monastique ou idéal de vie chrétienne”, în *NRT*, 115, 1993, p. 227-242; V. E. F. Harrison, „Male and Female in Cappadocian Theology”, în *JTS*, 41, 1990, p. 441-471; T. Shaw, *The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity*, MN: Fortress Press, Minneapolis, 1998, în

Mark Hart susține că Sfântul Grigorie este mai fundamental preocupat de demonstrarea modului în care „dorința sufletului pentru uniunea cu Dumnezeu poate fi realmente reconciliată cu necesitățile vieții de familie și de comunitate, cu condiția înțelegerii adevăratei naturi a dezvoltării spirituale”²¹⁰⁷.

Din multe puncte de vedere, studiul persuasiv al lui John Behr pe marginea operei gregoriene *De hominis opificio*, susține revelațiile studiului lui Hart. Concentrându-se explicit pe antropologia inclusă în *De hominis opificio*, Behr arată modul în care primele cincisprezece capitole ale lucrării prezintă o perspectivă dinamică, ascendentă a creației. Baza „perspectivei ascendente” a Sfântului Grigorie, susține Behr, „o constituie dorința (ἐφesus) pe care o au toate lucrurile pentru bun și frumos și, în ultimă instanță, pentru Dumnezeu Însuși”²¹⁰⁸. Departate de a *deturna* căutarea lui Dumnezeu, dorința este instinctul de întoarcere *acasă* pe care îl asociem cu Dumnezeu. În studiul său, autorul ne arată că, pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, problema dorinței nu se datorează relației sale cu trupul, după cum a sugerat, de exemplu, Stead. Dacă rațiunea guvernează mișcările sufletului, acel ceva care altfel ar putea fi pervertit în patimă devine virtute.

Dacă dorința contribuie la problema descoperirii unirii cu Dumnezeu, ea contribuie și la obținerea sa²¹⁰⁹. Dorința nu trebuie extirpată, ci educată. Nu este o problemă de eliminare a dorinței, care poate involucra în patimă, ci este o problemă de orientare corectă a dorinței.

C. Stead îl citează pe Sfântul Grigorie ca oferindu-ne „un tablou al subiectului uman ca nucleu al raționalității dotat cu impulsuri”²¹¹⁰. Ca atare, în viziunea lui Stead, realizarea umană ar fi o problemă de separare a impulsului și dorinței pentru proiectul subiectului rațional

special p. 92-96; P. Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1998, p. 285-304 etc.; Martin Laird, „Under Somon's tutelage ...”, p. 507).

²¹⁰⁷ „Reconciliation of Body and Soul ...”, p. 451.

²¹⁰⁸ „The Rational Animal...”, p. 232.

²¹⁰⁹ Martin Laird, „Under Somon's tutelage ...”, p. 508.

²¹¹⁰ Rowan Williams, „Macrina's Deathbed Revisited: Gregory of Nyssa's of Mind and Passion”, în L. Wickham și C. Bammel (editori), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, E. J. Brill, Leiden, 1993, p. 229.

de a obține uniunea cu Dumnezeu. Pentru Williams, o astfel de interpretare a Sfântului Grigorie nu este funcțională. Williams susține că o lectură atentă a lucrărilor *De anima et de resurrectione* și *De hominis opificio* relevă că, pentru Sfântul Grigorie, ființa umană nu „constă dintr-un nucleu rațional cu unele apendice rușinoase”²¹¹¹. Deși nu se poate nega că dorința poate constitui o *problemă*, la fel de indubitabil este și că ea reprezintă parte integrantă a soluției. Pentru că, după cum arată Williams, dorința este parte a subiectului rațional²¹¹².

Asemănător fierului, dorința poate fi purificată de impuritățile sale²¹¹³. Într-o astfel de stare purificată, „sufletul va fi atras în mod natural de Dumnezeu, așa cum ce se aseamănă se atrage”²¹¹⁴. Dorința focalizată asupra lui Dumnezeu „reprezintă cea mai profundă și reală expresie a umanității”²¹¹⁵. Deși rămâne adevărat că starea ideală a dorinței este ἀπάθεια, aceasta nu echivalează cu dispariția dorinței. Απάθεια devine astfel „nu absența dorinței, ci eliberarea de orice impuls sau pasiune materialistă”²¹¹⁶.

Dacă ființei umane îi este dat să realizeze uniunea cu Dumnezeu, primul scenariu prezentat poate impune dezrădăcinarea dorinței. În cel de-al doilea scenariu prezentat de Hart, Behr, Williams și Ludlow, dorința nu poate fi dezrădăcinată, dacă se dorește realizarea uniunii divine; pentru că dorința reprezintă parte a modului în care mintea se realizează pe ea însăși. Într-adevăr, se poate vorbi de mișcarea noetică-erotică spre Dumnezeu.

Se naște astfel întrebarea: trebuie eradicată dorința sau trebuie educată, pentru ca sufletul să obțină uniunea cu Dumnezeu? S-ar părea că Sfântul Grigorie de Nyssa se înscrie în mod clar în tradiția pedagogiei. Ceea ce ridică dificultăți în calea uniunii sufletului cu Dumnezeu este și parte a ceea ce face posibil acest deziderat, permițând sufletului să escaladeze muntele lui Dumnezeu²¹¹⁷.

²¹¹¹ *Ibidem*, p. 236.

²¹¹² *Ibidem*, p. 235.

²¹¹³ M. Ludlow, „Universal Salvation ...”, p. 56.

²¹¹⁴ *Ibidem*, p. 64.

²¹¹⁵ *Ibidem*, p. 63.

²¹¹⁶ *Ibidem*, p. 58.

²¹¹⁷ Martin Laird, „Under Somon's tutelage ...”, p. 509.

Dacă s-ar eradica dorința pasională din căutarea uniunii, nu ar mai exista uniune. Dorința corespunzător educată este cea care permite miresei să-și caute Preaiubitul trecând din tărâmul transcendent în tărâmul necunoscut, unde, în sfârșit, își găsește Preaiubitul în întunericul credinței²¹¹⁸. Pentru Sfântul Grigorie, există o continuitate fundamentală între înțelegerea noetică-erotică întoarsă spre ea însăși și lipsa de înțelegere noetică-erotică care, metamorfozată, este adusă în Sfânta Sfintelor, unde, prin comunicarea cu Dumnezeu, este mereu mărită, mereu *umplută* fără ca, paradoxal, să se umple vreodată²¹¹⁹.

VII.13.17. Iubirea dorită a miresei este cunoscută doar în necunoaștere

Cu toate gesturile apofatice de ἀφαίρεσις²¹²⁰ ale miresei – revărsarea sa de concepte și abandonarea tuturor modurilor de comprehensiune – paradoxal, ea este fântâna întregii învățări potente pentru însoțitoarele fecioarei adunate în jurul ei; deși ea a abandonat discursul în căutarea uniunii apofatice cu Mirele, o grădină de cuvinte înfloreste din gura ei. Omilia a șasea asupra *Cântării Cântărilor* ne furnizează cea mai reprezentativă dintre aceste întâlniri apofatice²¹²¹.

²¹¹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, GNO, VI, 182.18-183.8.

²¹¹⁹ Martin Laird, „Under Somon's tutelage ...”, p. 510.

²¹²⁰ Utilizăm termenii [afaireză] și [afairetic] într-un sens mai larg decât termenul cu rezonanță cerebrală „abstracțiune”, incluzând sensurile de abandonare, îndepărtare sau renunțare la imagini și concepte pe parcursul înălțării apofatice. Am mai tratat acest termen în capitolul în care am scris despre teologia apofatică a Sfântului Grigorie de Nyssa.

Ysabel de Andia, referindu-se la *aphairesis* = negația transcendentă, susține că nu se mai pun în opoziție afirmația și negația, ca două contrarii: *catafaza* și *apofaza*, discursul pozitiv și discursul negativ, ci se transcende însăși opoziția între *apofază* și *catafază* mergând dincolo de cele două contrarii, care rămân pe același plan. *Aphairesis* înseamnă, ca și *Aufhebung* al lui Hegel, în același timp răpire și ridicare, abstracție și depășire. („Nu vorbesc niciodată despre experiența mea mistică, dar știu ce spun când evoc experiența mistică a marilor sfinți despre care vorbesc”, în Cristian Bădiliță, *Știință, dragoste, credință ...*, p. 186).

²¹²¹ Sfântul Grigorie comentează, în această omilie la *Cântarea* 3, 1-4: „Pe patul meu, noaptea, l-am căutat pe el, cel pe care îl iubește sufletul meu. L-am căutat și nu l-am găsit; l-am chemat și nu m-a auzit...”. Terminologia apofatică a temei („noapte”, „a nu auzi”, „a nu găsi”, „înălțare”) îi sugerează Sfântului Grigorie direcția apofatică pe care o asumă exegeza sa.

Îmbrățișată de noaptea divină, mireasa începe să se înalțe prin diverse niveluri de cunoaștere. Uitând de percepția prin simțuri, ea se ridică la treapta angelică și învață prin tăcerea îngerilor că Preaiubitul nu putea fi înțeles. „Ea a realizat că iubirea dorită a sa este cunoscută doar în necunoaștere”²¹²². Prin urmare, mireasa exclamă: „Am trecut pe lângă fiecare creatură și fiecare lucru inteligibil din creație și după ce am uitat toate modurile de înțelegere, L-am descoperit pe Preaiubitul meu prin credință. Nu-L voi mai lăsa să plece odată ce L-am descoperit prin îmbrățișarea credinței”²¹²³.

Gesturile aferezei pot fi observate în depășirea situației și uitare: sufletul uită (καταλείπω) aparențele și înțelegerea; în Omilia a 6-a, mireasa renunță la tot ceea ce înțelesese anterior²¹²⁴. Elementul apofatic, deși nu este supraabundent, este furnizat nu numai de imagistica întunericului, cum ar fi norul, întunericul divin, noaptea divină și forma mărului, ci și de termeni apofatici generici, cum ar fi ἄδυτον²¹²⁵, ὁράτον²¹²⁶ și ἀκατάληπτον²¹²⁷. Acești termeni și imagini apofatice se combină cu motivul aferetic, pentru a caracteriza înălțările epistemologice gregoriene²¹²⁸.

Textul abundă în motive apofatice: înălțarea în întuneric, gesturi afaretice care abandonează nivelurile de cunoaștere conceptuală. Coincidența cunoașterii și necunoașterii, toate culminând în uniunea dincolo de concepte prin intermediul unei facultăți rezervate pentru

²¹²² Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VI, GNO, VI, ediția din 1960, 183.2-3.

²¹²³ *Ibidem*, 183.5-9.

²¹²⁴ *Ibidem*, 6:183.7. Pentru că imaginea miresei fugind (διατρέχω, *In Canticum*, XI, GNO, VI, 324) ca un cal prin nivelurile anterioare de cunoaștere este paralel în structură cu limbajul aferetic mai evident al abandonului, atât în *In Canticum canticorum*, VI, GNO, VI, 183.7, cât și în XI, GNO, VI, 323.3. Tindem să considerăm διατρέχω în această instanță ca fiind un termen aferetic; vezi această idee tratată în mod pedant la Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 597.

²¹²⁵ Am explicat termenul la cap. V.6.4.

²¹²⁶ Ἀόρατος, ὅς, ὅν = invizibil, nevăzut, nevizitat, care nu se vede etc.; *apud* Anatole Bailly, *op. cit.*, p. 197.

²¹²⁷ Ἀκατάληπτος, ὅς, ὅν = neatins, de neînțeles, incomprehensibil, inaccesibil, inexpugnabil etc.; *apud* Anatole Bailly, *op. cit.*, p. 57.

²¹²⁸ Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 597.

exact acest scop²¹²⁹. Totuși, uniunea dincolo de gând și vorbire, dincolo de orice mod de înțelegere, nu este singura preocupare a acestui text apofatic; pentru că textul trece foarte repede la ceea ce am denumit „logofază”²¹³⁰.

După această experiență apofatică profundă a uniunii, camera tăcută a inimii miresei începe să vorbească: „după aceasta, mireasa vorbește într-un mod iubitor către fiicele Ierusalimului”²¹³¹. Totuși, este important să observăm natura acestei vorbiri; nu este caracterizată de o enunțare catafatică a atributelor divine. De fapt, Sfântul Grigorie nu ne prezintă exact cuvintele miresei; ci mai curând, atrage atenția asupra efectului acestui discurs asupra însoțitoarelor fecioare.

VII.13.18. ἀπόφασις καὶ λόγοφάσις. Dimensiunea logofatică a experienței apofatice la Sfântul Grigorie

Pe cât de personală este pentru mireasă, experiența ei mistică are și o dimensiune ecleziastică pe care Sfântul Grigorie o reliefează când comentează asupra *Cântării* 1, 4: „Să ne bucurăm și să ne veselim într-însa”. Experiența apofatică a miresei le-a bucurat pe însoțitoarele fecioarei, făcându-le să-i iubească și ele sânii: „Pentru că iubești sânii Cuvântului mai mult decât vinul pe care-l fac oamenii, prin care hrănești pe cei care sunt copii întru Hristos”²¹³². Prin uniunea apofatică a miresei cu Preaiubitul, sânii ei preiau caracterul pieptului Lui; ea devine sursă de hrană, trezind în alții atracția față de Dumnezeu spre care a atras-o frumusețea Cuvântului și pe care a însuflețit-o Duhul. Acest fenomen pare a fi o caracteristică a apofaticismului gregorian, pe care l-am denumit „Logophasis”: în contextul uniunii apofatice, faptele și discursul miresei preiau puterea atrăgătoare și transformatoare a Cuvântului și devin un vehicul al dinamicii întrupate a Cuvântului²¹³³.

²¹²⁹ Idem, „By Faith Alone: A Technical Term in Gregory of Nyssa”, în *VC*, 54, 2000, p. 61-79.

²¹³⁰ Despre „logofază” am tratat în subcapitolul ce urmează.

²¹³¹ *In Canticum canticorum*, VI, *GNO*, VI, 183.10-11.

²¹³² *Ibidem*, I, *GNO*, 41.1-4.

²¹³³ Martin Laird, „Under Somon's tutelage ...”, p. 517.

În orice întâlnire apofatică din *In Canticum canticorum*, Sfântul Grigorie subliniază, uneori destul de subtil, modul în care persoana care a experimentat uniunea (Sfântul Pavel, Tecla, preaiubitul ucenic, mireasa) este transformată și devine un vehicul al Cuvântului, permițând Cuvântului însuși să vorbească prin cuvintele și acțiunile persoanei în cauză; de aici, termenul „logo-phasis”, vorbirea Cuvântului²¹³⁴. În această instanță, mireasa aflată la zenitul înălțării apofatice, în care a renunțat la concepte, imagini și orice mod de cunoaștere, afișează, paradoxal, un discurs transformat. Această transformare nu este percepută în ceea ce are de spus, ci în efectele pe care discursul său le are asupra celor din jur, de exemplu, asupra fiicelor Ierusalimului. Și acestea sunt impulsionate și atrase spre Mire. Mai mult, această transformare nu este limitată la discurs. „Puterea vorbirii Cuvântului se relevă și în faptele preaiubitului ucenic sau ale Teclei. Prin urmare, [Logophasis] aparține faptelor și discursului transformat și transformator, fapte ce iau naștere din uniunea apofatică”²¹³⁵.

Discursul miresei le face pe fiicele Ierusalimului „să se ridice ... astfel ca voința Mirelui să poate fi realizată și în ele”²¹³⁶. Discursul miresei declanșează din partea însoțitoarelor sale fecioare același răspuns pe care Mirele l-a declanșat în ea: dorința ascendentă. Astfel, aceasta este dimensiunea logofatică a experienței apofatice: prin virtutea uniunii apofatice a miresei cu Cuvântul, discursul său preia puterea și eficiența Cuvântului Însuși. Din perspectiva miresei, apofaza este ridicată în întunericul necunoașterii, dincolo de limbajul și conceptele care ar încerca să-L surprindă pe Dumnezeu, dar din perspectiva însoțitoarelor, care urmăresc experiența apofatică a miresei, ele experimentează „logofaza”, manifestarea Cuvântului în faptele și discursul ei. Atunci, „apofaza” (ἀπόφασις) implică o mișcare dublă:

(1) înălțarea spre uniunea cu Cuvântul dincolo de orice gând și cuvânt, și

(2) coborârea Cuvântului în lumea faptelor și discursului. Nesurprins de cuvintele ei, dar manifestându-se prin ele, frumusețea Cuvântului emoționează fiicele Ierusalimului și le face să se înalte.

²¹³⁴ Această temă a fost dezvoltată judicios de Martin Laird, în „Apophasis și logophasis in Gregory of Nisa”, în *SP*, 37, 2001, p. 126-132.

²¹³⁵ Martin Laird, „Under Somon's tutelage ...”, p. 525.

²¹³⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VI, *GNO*, VI, 184.13-15.

Este important să subliniem că discursul ei nu este o încercare catafatică de a-L înțelege pe Dumnezeu prin limbaj; nu este limbajul în căutarea lui Dumnezeu (catafatic), ci limbajul care este plin de Dumnezeu (logofatic). Așa doritor este Sfântul Grigorie să ne împiedice de a gândi că mireasa s-a întors la discursul catafatic, transmutându-și negațiile în afirmații, încât nu ne lasă nici să știm precis ce spune mireasa. În schimb, autorul patristic subliniază ce întâlnesc fiicele Ierusalimului în discursul miresei: Cuvântul Însuși, inefabil, de neexaminat, incomprehensibil. Dimensiunea logofatică a experienței apofatice nu este limitată la cea a miresei; experiențele apofatice ale Sfântului Pavel și ale preaiubitului discipol relevă și ele această dimensiune a „logofazei”.

Sfântul Pavel, „cărui a i s-a conferit strălucire din întuneric”²¹³⁷, este, din multe puncte de vedere, o figură apofatică pentru Sfântul Grigorie. În omilia a treia asupra *Cântării Cântărilor*, el îl vede pe Sfântul Apostol Pavel inițiat în inefabil, unde acesta aude ce nu poate fi pronunțat (II Cor. 12, 4)²¹³⁸. În timp ce natura divină nu poate fi explicată prin cuvinte de Sfântul Pavel, Dumnezeu poate vorbi prin el. Devenind un lăcaș al ființării lui Hristos prin uniunea cu credința, „Pavel a demonstrat că Hristos trăiește în el și a dat dovadă de faptul că Hristos vorbește prin el”²¹³⁹. Pentru că prin Sfântul Pavel, Cuvântul este Cel care vorbește, Apostolul neamurilor are un efect transformator asupra celor din jurul său. Astfel, Titus, Silvanus și Timotei sunt transformați, transfigurați când *inhalează* parfumul Sfântului Pavel, care conține pe Hristos Locuitorul²¹⁴⁰. În omilia a paisprezecea asupra *Cântării Cântărilor*, discursul Sfântului Pavel poartă caracterul transformator al Cuvântului inefabil care locuiește în el. Prin urmare, când Tecla aude discursul Sfântului Pavel, „aceste picături curgătoare de mir”, ea însăși este transformată într-o locuință divină: „După această învățare ... numai Cuvântul trăia în ea”²¹⁴¹.

²¹³⁷ *Ibidem*, II, GNO, VI, 48.15.

²¹³⁸ Privativele alfa ale termenilor ἀπόρητον, ἀλλάγητον și ἀνέχφραστον subliniază impulsul apofatic al contextului. Această înlănțuire a privativelor alfa este o strategie apofatică tipică pentru Sfântul Grigorie; a se vedea F. Vinel, „Homélies sur l’Ecclesiaste”, în SC, 416, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996, p. 388, n. 2.

²¹³⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, III, GNO, VI, 88.4-6.

²¹⁴⁰ *Ibidem*, III, 91.17-92.4.

²¹⁴¹ *Ibidem*, XIV, 405.7-9.

Deci, Sfântul Pavel, unit cu Cuvântul Care nu poate fi cuprins prin discurs, este transformat și devine un vehicul al Cuvântului transformator, inefabil. Din perspectiva Sfântului Pavel, este o întâlnire apofatică, dar din perspectiva Teclei, care îl ascultă pe Apostolul Pavel, întâlnirea este logofatică. Din nou, Sfântul Grigorie nu relevă ce a făcut sau spus efectiv Sfântul Pavel; în schimb, accentul se pune pe eficiența transformatoare a faptelor și discursului: Cuvântul însuși. „Preaiubitul ucenic Ioan este o altă figură apofatică, figură ce exhibă aceeași dimensiune logofatică pe care o vedem în mireasă și în Apostolul neamurilor, Sfântul Pavel”²¹⁴².

Discursul logofatic evocă în ei același răspuns pe care Cuvântul îl evocă în mireasă și în Sfântul Apostol Pavel: înălțare spre uniune, locuirea divină²¹⁴³.

VII.13.19. Dorința miresei a trezit aceeași dorință pentru Preaiubit în fiicele Ierusalimului. Inima miresei și inimile însoțitoarelor ei devin grădini de virtute

Într-un gest logofatic subtil, mireasa se adresează apoi fiicelor Ierusalimului. Efectul logofatic nu este atât de bine elaborat aici ca în omilia a patra, dar în omilia a treisprezecea, devine mai evident. „Înflăcărată de dragoste, mireasa relevă rana iubirii adânc întipărită în inima ei, pentru că aceasta semnifică și comuniunea (κοινωνία) cu Dumnezeu”²¹⁴⁴. Această manifestare are un profund efect asupra însoțitoarelor miresei. Ele încep să reflecteze asupra diverselor ei înălțări pe tot parcursul omiliilor la *Cântarea Cântărilor*, cu rezultatul că încep să-l dorească pe Preaiubit; „Povestește-ne despre preaiubitul tău și natura sa. Dă-ne, tu care ești plină de dragălașenie, «frumoasă printre femei», un mijloc de a-l recunoaște. Indică-ne pe cine să căutăm, ca să-l cunoaștem prin lovitură de dragoste care ți-a rănit inima și ți-a intensificat dragostea pentru el prin dulce durere”²¹⁴⁵. Dorința miresei, atrasă de Cuvânt și amplificată de Duh, a trezit

²¹⁴² Martin Laird, „Whereof we speak ...”, p. 3-5.

²¹⁴³ *Ibidem*, p. 5-6.

²¹⁴⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XIII, GNO, VI, 378.14-17.

²¹⁴⁵ O explică și Sf. Grigorie în *In Canticum canticorum*, XIII, GNO, VI, 379.16-380.6.

aceeași dorință pentru preaiubit în fiicele Ierusalimului²¹⁴⁶. Și însoțitorii știu la fel de bine că dorința este intensificată nu prin absența, ci prin prezența coplesitoare a lui Dumnezeu.

„Puterea” din discursul Mirelui reprezintă eficiența fructificatoare a Cuvântului Însuși și, prin virtutea unirii miresei cu Cuvântul, episcopul Nyssei spune că „o grădină înflorește din gura ei”²¹⁴⁷. Totuși, această putere nu este în beneficiul miresei, ci al celor care aud spusele sale; pentru că aceștia primesc semințele în inimile lor, iar aceste „cuvinte de credință devin o grădină plantată în inimile lor”²¹⁴⁸. Inimile lor, ca și a ei, au devenit grădini de virtute. Așa cum mireasa a fost transformată prin virtutea unirii sale cu Mirele-Cuvânt, tot așa și acelea care ascultă discursul miresei sunt transformate, pentru că întâlnesc Același Cuvânt.

VII.13.20. Gura miresei este umplută de cuvintele vieții veșnice, devenind ea însăși o fântână de cuvinte

În omilia întâi asupra *Cântării Cântărilor*, Preaiubitul Discipol își asumă o postură diferită, dar la fel de apofatică. Înclinându-se pe pieptul Domnului, Sfântul Ioan își pune inima, ca pe un burete, pe pieptul lui Hristos. Cum se odihnește el, în tăcere „este umplut cu o transmitere inefabilă a tainelor ascunse adânc în inima Domnului”²¹⁴⁹. Totuși, în loc de a se odihni în continuare la pieptul Domnului, preaiubitul ucenic ia *sânul* Cuvântului pe care se odihnișe și ne oferă lucrurile bune pe care le-a primit și, prin această faptă, „proclamă pe Cuvântul care pururea există”²¹⁵⁰.

Într-o remarcabilă, dar pentru Sfântul Grigorie deloc neobișnuită, juxtapunere de metafore, el ne spune că drumul celor care se înalță spre Dumnezeu este nelimitat pentru că Dumnezeu se aseamănă unei fântâni nesecate al cărei fund nu poate nimeni spune că l-a

²¹⁴⁶ Martin Laird, „Under Somon's tutelage ...”, p. 518-519.

²¹⁴⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, IX, GNO, VI, 281.2.

²¹⁴⁸ *Ibidem*, 282.4-7.

²¹⁴⁹ *Ibidem*, I, 41.7-10. Limbajul inefabilității (ὑπορητον) și al ascunderii (ἐγγεῖμενον) subliniază sensul apofatic al textului.

²¹⁵⁰ *In Canticum canticorum*, I, GNO, VI, 41.10-13; citat de Martin Laird, „Whereof we speak ...”, p. 5.

văzut vreodată²¹⁵¹. Apoi, din propria gură a Mirelui reies emisii de rodii și grădini de mirodenii; ea acum a devenit o fântână care udă grădinile care izvorăsc din ea. Nu aflăm același lucru în cazul Sfântului Pavel și a lui Apollo; unul a plantat, iar celălalt a udat (I Cor. 3, 6); ci mai curând, sunt folosite împreună, plantarea și udarea grădinilor Mirelui. Poate că slava Mirelui conține ceva mai sublim. Textul spune că Mirele este o fântână din care nu curg șuvoaie, ci grădini; nu șuvoaie de apă obișnuită, ci grădini care izvorăsc și se dezvoltă. Astfel, divinul Apostol a transformat în „grădini vii” pe acei printre care a făcut ca grădina Bisericii să crească prin doctrina sa²¹⁵².

Cu o claritate variabilă, dimensiunea logofatică a *apofatismului* Sfântului Grigorie răzbate prin omiliile la *Cântarea Cântărilor*. Într-o imagine simplă, și totuși mișcătoare, a unirii mistice, în omilia întâi, mireasa își pune gura pe gura Mirelui, care țâșnește ca o fântână cu cuvintele vieții veșnice²¹⁵³. Ca rezultat al acestei uniuni, gura miresei este umplută cu cuvintele vieții veșnice și astfel, în uniune cu fântâna Cuvântului, mireasa însăși este transformată într-o fântână de cuvinte, „dorind tuturor să fie salvați și dorind fiecărei persoane să se împărtășească de acest sărut”²¹⁵⁴.

Pentru că Sfântul Grigorie de Nyssa ne-a spus că scopul *Cântării Cântărilor* este de a conduce sufletul la uniunea cu Dumnezeu, nu ar trebui să fie o surpriză pentru cititorii *Cântării Cântărilor* faptul că uniunea este o temă universală. Într-adevăr este, și Sfântul Grigorie posedă un vocabular bogat asupra uniunii, dar una dintre caracteristicile sale este că poate vorbi de uniune fără a utiliza măcar cuvântul. Vedem acest aspect minunat portretizat dacă analizăm interpretarea sa asupra *Cântului* 1, 2: „Să mă sărute cu sărutările gurii sale”. Acest sărut prin care mireasa este unită cu Mirele (Cuvântul) poate fi asemănat unei fântâni²¹⁵⁵. În concepția Sfântului, fântâna este gura Mirelui, pentru că El Însuși a spus: „De însetează cineva, să vină la Mine și să bea” (In. 7, 37).

²¹⁵¹ *Ibidem*, P. G. XLIV, col. 997D și 1000B.

²¹⁵² *Ibidem*, GNO, 291.17.

²¹⁵³ Sfântul Grigorie comentează asupra *Cântului* 1, 2: „Să mă sărute cu sărutările gurii lui”.

²¹⁵⁴ *In Canticum canticorum*, I, GNO, VI, 33.2-4.

²¹⁵⁵ Martin Laird, „The Fountain of His lips ..”, p. 42.

Gura miresei se umple de cuvinte. Este suficient să observăm caracterul dinamic sugerat de fântâna curgătoare a prezenței divine care o umple; pentru că această unire, oricât de personală ar fi pentru mireasă, nu se referă doar la ea: unirea miresei este înrădăcinată în misiunea profetică. Gura sa este umplută cu cuvintele vieții veșnice, ca a unui profet. Mai mult, această unire este fondată în exegeza biblică (Cânt. Cânt. 1, 2; In. 7, 37). Misiunea profetică, fondată exegetic, care rezultă din unirea gurii miresei cu fântâna buzelor Lui, are efecte suplimentare, descrise în omilia a doua.

Chiar dacă Sfântul Grigorie s-a îndepărtat de reflecțiile sale asupra versetului „Să mă sărute cu sărutările gurii lui”, totuși se întoarce la această imagine a lui Hristos ca fântână în omilia a doua. Mireasa spune: „Și alergând către tine, fântână, voi sorbi din izvorul divin pe care îl faci să izvorască pentru cei însetați de tine. Apa curge din coasta ta, iar sulita a deschis acea venă”²¹⁵⁶. Sfântul Grigorie combină imaginea lui Hristos ca fântâna apei vii cu imaginea apei curgând din rana făcută în coasta lui Hristos (In. 18, 34). Rezonanțele euharistice și baptismale ale acestor imagini sunt evidente. Totuși, pentru scopul de față, este important să observăm efectul pe care, susține mireasa, acest izvor îl are asupra persoanei care bea din fântână. Nu există o domolire a setei, ci, mai curând, persoana devine fântână. Persoana care gustă din ea, adică din fântână, va deveni o fântână care revarsă până în viața veșnică (In. 4, 14). În loc de a i se potoli setea, mireasa, datorită unirii ei cu Hristos, domolește setea altora. Aceste texte ne oferă o introspecție asupra modului în care Sfântul Grigorie concepe unirea divină. În timp ce unirea este profund personală pentru suflet, ca rezultat al acestei uniri, sufletul preia, conform Sfântului Grigorie, calitățile Preaiubitului și devine un mediator al divinului, în acest caz, o fântână de apă vie.

Același motiv reapare în omilia a noua, în care o vedem pe mireasă umplută încă odată cu discursul ca rezultat al contactului cu Cuvântul. Sâni săi sunt descriși ca fântâni de bune învățăminte și, când Mirele se întoarce să-și privească mireasa, spune despre aceasta: „inima ta a devenit un fagure plin cu toate tipurile de pregătire. Din comoara inimii tale vin cuvintele tale. Ele sunt picături de miere în

²¹⁵⁶ Omilia a II-a, 67 (62, 6-7); citat de Martin Laird, „The Fountain of His lips ...”, p. 43.

care Cuvântul poate fi amestecat cu lapte și miere”²¹⁵⁷. Cum discursul miresei, înmiresmat cu mierea prezenței, picură din fagurele gurii ei, Sfântul Grigorie accentuează că ale miresei cuvinte „nu sunt numai cuvinte, ci putere”²¹⁵⁸.

VII.13.21. Perpetua transformare și înălțare în lumină și în frumusețe

Odată întorși din întunericul păcatului prin iluminarea Botezului, călătoria devine una dinspre lumină spre întunericul crescând. Deși aceasta este, fără îndoială, un mod semnificativ în care Sfântul Grigorie vorbește despre ascensiunile apofatice, epistemologice în cursul comentării anumitor texte biblice (după cum am văzut, de exemplu, în *Omiliile a 6-a și a 11-a*), Sfântul Grigorie vorbește frecvent, mult mai frecvent, despre întâlnirile continue cu Dumnezeu într-o lumină și într-o frumusețe și mai mari. *Omilia a 5-a* furnizează un exemplu clar al acestei întâlniri, Sfântul Grigorie comentând asupra *Cântării Cântărilor* 2, 13: „Scoală-te, iubito, și vino, frumoaso, porumbița mea”²¹⁵⁹.

Sfântul Grigorie vede în acest text o importantă învățătură privind creșterea neîncetată, pe care o descrie ca o înălțare în lumină. Vedem Cuvântul luând mireasa de mână și conducând-o (χειραγωγέω) în urcarea sa pe „treptele virtuții”²¹⁶⁰. Această înălțare este descrisă prin imagistica luminii crescânde. Mai întâi, „prin ferestrele profeților și cadrele Legii, cuvântul trimite un fascicul de lumină”²¹⁶¹. Mireasa este apoi invitată să se apropie de lumină și să devină frumoasă. În această lumină, ea este transformată în imaginea unei porumbițe²¹⁶². Mai mult, această transformare în lumină și frumusețe nu se sfârșește, pentru că Sfântul Grigorie introduce tema progresului perpetuu pe măsură ce mireasa este continuu atrasă în participarea la o frumusețe și mai mare, pentru că pe măsură ce este transformată și înfrumusețată în lumină, ea pare să-și înceapă și

²¹⁵⁷ *In Canticum canticorum*, IX, GNO, VI, 270.7-11.

²¹⁵⁸ *Ibidem*, 280.3.

²¹⁵⁹ *Ibidem*, II, 48.8-14.

²¹⁶⁰ *Ibidem*, V, GNO, VI, 158.19-21.

²¹⁶¹ *Ibidem*, 158.21-159.2.

²¹⁶² *Ibidem*, 159.3-4.

înălțarea. Imaginea prezentată este, în mod evident, nu una a deplasării de la lumină spre întunericul crescând, ci una a perpetuei transformări în lumină și frumusețe.

Textul merită menționat pentru descrierea unei ascensiuni luminoase în virtute și există un număr de motive pentru aceasta, dintre care unul ar fi excelența sa în stilul direct și exegetic. Înălțările mai cunoscute în întuneric, cum ar fi cele din *Omiliile a 6-a și a 11-a*, reprezintă comentarii asupra textelor biblice care se pretează la tema întunericului. Totuși, acest text nu se pretează la această temă. Mai mult, înălțările în întuneric posedă un impuls apofatic evident. Această înălțare se concentrează în schimb pe luminozitatea crescândă, pe creșterea în virtute și pe rolul divinizator al Sfântului Duh. Dar să nu uităm caracterul de temelie al acestei lumini și nuanțele sale epistemologice, pe care le-am stabilit anterior. Aceasta este o lucrare îndumnezeitoare a Sfântului Duh, simbolizat de porumbiță.

Când Sfântul Grigorie descrie îndumnezeirea sufletului în lumină și frumusețe, adeseori sub auspiciile Sfântului Duh, el fondează această concepție, ca și tema întunericului divin, pe texte biblice: *Cântarea Cântărilor* 1, 15 și 16; 2, 10 și 13; 4, 6 și 9; 6, 3. Aceste texte biblice sunt însoțite de un mănunchi de teme ale frumuseții, înălțării, porumbiței, luminii și interiorizării.

Pentru a nu confunda direcțiile exegetice, este important să facem distincția între lumina care reprezintă primul stadiu al secvenței lumină-nor-întuneric și lumina care este parte a secvenței luminii mereu crescânde. Ultima, care evocă și condiția originară a luminii în care percepe omenirea și, prin urmare, poate cunoaște parte din lumina divină, nu relevă întunericul divin și se bazează pe teme biblice diferite care nu sunt utilizate de Sfântul Grigorie pentru susținerea temei întunericului divin. Prin urmare, lumina virtuții mereu crescânde, îndumnezeite nu se potrivește în modelul întunericului crescând (lumină-nor-întuneric) despre care nu puțini oameni de știință au susținut că ar defini teoria Sfântului Grigorie asupra experienței lui Dumnezeu de către om. Într-adevăr, am văzut că Sfântul Grigorie, vorbind în contextul istoriei mântuirii și îndumnezeirii, prezintă modelul ca unul al luminii crescânde²¹⁶³.

²¹⁶³ Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 602, 603, 611-612 *et passim*.

VII.13.22. Uniunea în lumină și frumusețe îmbogățită de Duhul Sfânt

În *Omilia a 13-a*, Sfântul Grigorie vorbește despre duetul mireasă-mire ca fiind torța nupțială a măreției Sfântului Duh²¹⁶⁴. Este doar un exemplu dintre multele imagini pnevmatologice referitoare la lumină care sunt evidente în *In Canticum canticorum*. De exemplu, în *Omilia a 7-a*, Sfântul Grigorie subliniază rolul Sfântului Duh, din nou în imagistica luminii, atunci când comentează asupra *Cântării Cântărilor* 4, 6: „Până se răcorește ziua și până nu se-ntinde umbra serii”²¹⁶⁵. Sfântul Părinte vrea ca noi să asociem lucrarea Duhului Sfânt cu iluminarea. Sfântul Duh aduce lumina care risipește eroarea și aduce în prim plan copiii luminii²¹⁶⁶. Această asociere a Sfântului Duh cu transformarea în lumină este ceva ce Sfântul Grigorie realizează cu o oarecare constanță pe tot parcursul operei *In Canticum canticorum*. Constituie un important exemplu al unirii divine, independentă atât de noțiunea de întuneric divin, cât și de acele texte biblice care îmbrățișează tema întunericului divin.

În *Omilia a 4-a asupra Cântării Cântărilor* 1, 15, Părintele Nyssei comentează un pasaj care se pretează în mod evident la descrierea unei comuniuni divine în limbajul luminii: „Ce frumoasă ești, iubito, uite ce frumoasă ești, cu ochii tăi de porumbiță!” (Ochii tăi, porumbi)²¹⁶⁷. Această imagine a porumbiței introduce tema Sfântului

²¹⁶⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XIII, GNO, VI, 388.9-10.

²¹⁶⁵ *Ibidem*, VII, GNO, VI, 239.10-11.

²¹⁶⁶ *Ibidem*, 239.13 și 18, și 240.2. Sfântul Grigorie pare să urmeze alți Capadocieni în asocierea Sfântului Duh cu lumina, dumnezeirea, frumusețea și răsplata cunoașterii; pentru fratele său, Sfântul Vasile, a se vedea, de exemplu, *De Spiritu Sancto*, în P. G. XXXII, col. 153 și *Epistola* 233; pentru Sfântul Grigorie de Nazianz – bunul prieten al marelui Vasile, a se vedea, de exemplu, *Oratio* 31, și *In Pentecosten*, P. G. XXXVI, col. 444B și 448. Origen asociază darul cunoașterii cu Duhul Sfânt în *De Principiis*, I, 1, 2; Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 604.

²¹⁶⁷ „Ochii tăi, porumbi”, spune textul *Cântării Cântărilor*. Sfântul Grigorie „în tâlcuirea sa spune uneori: ochii tăi de porumbiță. Prin aceste două expresii se spune, pe de o parte, că ceea ce se vede în ochii sufletului este porumbelul, adică Duhul Sfânt, căci privind mereu la cele ale Duhului, ochii sufletului devin ochii Duhului ... Dar pe de altă parte el n-a încetat să fie el însuși, având chipul porumbelului neconfundat cu sine; el are deci «ochi de porumbiță». Sunt ochii păcii, ai blândetii, ai curăției, ai nevinovăției”. (Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, notă explicativă nr. 80, în PSB, vol. 29, p. 160)

Duh care are o poziție proeminentă în procesul de îndumnezeire a sufletului în lumină²¹⁶⁸.

Sfântul Grigorie spune că textul ne învață despre restaurarea frumuseții pe care o reușește mireasa când se apropie de frumusețea adevărată. Este important să notăm că, pentru Sfântul Grigorie, această frumusețe pe care o obține mireasa nu este ceva necunoscut ei; este restaurarea (ἐπανόληψις) frumuseții. Dar, înainte de a merge mai departe pe linia restaurării frumuseții, pe care autorul nostru o descrie în termeni de lumină, el o situează în contextul teoriei sale asupra chipului și notează modul în care natura umană devine o reflexie (ἐμφρασις) care oglindește ce este inscripționat pe libera voință²¹⁶⁹. Prin urmare, odată cu purificarea sa de către Cuvânt, sufletul primește în el nucleul soarelui și strălucește din interiorul miresei²¹⁷⁰. Cuvântul își vede propria frumusețe strălucind din interiorul miresei și îi spune, „te-ai făcut frumoasă prin apropierea de lumina mea, prin atragerea (ἐφέλκω) către mine, intri în comuniune cu frumusețea”²¹⁷¹.

Prin urmare, deși mireasa a cunoscut întunericul păcatului, ea s-a deplasat spre lumina comuniunii cu Cuvântul și a fost înfrumusețată pe parcursul acestui proces. Acest text este semnificativ, pentru că, deși la prima vedere descrie o mișcare de la întuneric la lumină, nu există nicio indicație că această lumină ar fi urmată de o deplasare spre interiorul întunericului divin. Totuși, lumina pe care Sfântul Grigorie o menționează în interpretarea sa asupra *Cântării Cântărilor* 1, 15 nu este aceeași lumină pe care o vedem urmată de întunericul divin în *Omilia a 11-a asupra Cântării Cântărilor* și în *De vita Moysis*.

²¹⁶⁸ Alte texte importante asupra îndumnezeirii la Sfântul Grigorie includ: *De virginitate*, I, *Oratio catechetica*, XV, GNO, III, 54.7-9, *Oratio catechetica*, XXXVII: 93.21-94.1; *De beatitudinibus*, V, GNO, VII, 124.16-26), *De oratione dominica*, V, GNO, VII, 59.4-6, *In Canticum canticorum*, IV, GNO, VI, 127-29 și IX, 285.14-17. A se vedea J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs: Contribution historique à la doctrine de la grace*, Paris, Gabalda, 1938, p. 219; M. Canévet, *Grégoire de Nyse et l'herméneutique biblique*, în *Etudes Augustiniennes*, Paris, 1983, p. 319-30; A. Meredith, *The Cappadocians ...*, p. 82-83; Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 604.

²¹⁶⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, IV, GNO, VI, 104.2. A se vedea și Martin Laird, *op. cit.*, p. 604.

²¹⁷⁰ *Ibidem*, 104.10-13.

²¹⁷¹ *Ibidem*, 104.13-15.

Aici, lumina urmată de întunericul divin se referea la un tip specific de cunoaștere: îndepărtarea de falsele păreri despre Dumnezeu și de ceea ce simțurile au ajuns să înțeleagă și să aibă în vedere. Probabil, principalul motiv pentru care Sfântul Grigorie vorbește despre acest aspect prin intermediul limbajului luminii rezidă în modelul evanghelic pe care și-a grefat noțiunea de înălțare noetică, și anume începutul călătoriei lui Moise spre vârful Muntelui Sinai din Ieșire 19, 3 (cu posibilul sprijin din partea luminii rugului arzător din Horeb – Ieș. 3, 2), care constituie primul stadiu al înălțării lui Moise din *De vita Moysis* II, 162, și este repetat în Omilia a 11-a asupra *Cântării Cântărilor*. Lumina despre care se vorbește aici, conform comentariului Sfântului Grigorie asupra *Cântării Cântărilor* 1, 15, este un cu totul alt tip de lumină. Neasociată luminii Horebului este lumina care rezultă din comuniunea cu frumusețea divină, lumina care rezultă din lucrarea Sfântului Duh, deja sugerată de cuvântul ἐφέλκω și, în special, de imaginea porumbiței. Pentru Sfântul Grigorie, această lumină nu este niciodată surclasată de întuneric.

Cuvântul privește încă o dată la mireasă și vede frumusețea sa sporită și spune: „Cât de frumoasă ești tu ...”²¹⁷². Cuvântul apoi privește în ochii ei, vede imaginea unei porumbițe, și spune: „Ochi de porumbiță sunt ochii tăi”²¹⁷³ („Ochii tăi sunt porumbițe”). Sfântul Grigorie explică modul în care Cuvântul ajunge să vadă porumbițe în ochii miresei. Când ochii unei persoane sunt puri și curați (καθαρός), cine privește în acești ochi, își poate vedea fața reflectată în ei. Atunci, ochiul care privește un obiect primește în el imaginea acelui obiect²¹⁷⁴. În cazul de față, Cuvântul este cel care privește în ochii miresei, care, fiind purificată, a primit astfel această imagine. Imaginea proprie pe care Cuvântul o vede este cea a unei porumbițe, Sfântul Duh; frumusețea luminoasă pe care Cuvântul o vede în mireasă este lumina și frumusețea Sfântului Duh. Dar și mireasa poate privi Cuvântul. Cum este posibil așa ceva, dacă numai cei asemenea pot cunoaște sau, în cazul acesta, vedea la fel? Sfântul Grigorie ne amintește că sufletul care este liber de atașamentele trupești poartă în ochi imaginea

²¹⁷² *Ibidem*, IV, GNO, VI, 105.2

²¹⁷³ *Ibidem*, 105.4-5.

²¹⁷⁴ *Ibidem*, 105.9-17.

porumbiței, adică „pecetea vieții spirituale strălucește” dinspre interior²¹⁷⁵. Cu această pecete a porumbiței strălucind dinspre interior, sufletul este capabil să admire frumusețea mirelui²¹⁷⁶.

Contextul trinitarian în care mireasa se regăsește este puternic reliefat. Lumina și frumusețea pe care Dumnezeu Cuvântul le vede în mireasă reprezintă pe Dumnezeu Duhul Sfânt. Este o experiență profundă de uniune îndumnezeitoare, în care mireasa este inundată de caracteristicile divine ale luminii și frumuseții. În descrierea uniunii, Sfântul Grigorie nu menționează întunericul divin; nici starea aceasta luminoasă a miresei nu dă naștere unui astfel de întuneric. Motivul pentru preferința autorului asupra luminii în detrimentul întunericului, în cadrul acestei descrieri a uniunii, este unul dublu. Mai întâi, textul biblic (*Cântarea Cântărilor* 1, 15: „Cât de frumoasă ești tu, draga mea! Cât de frumoasă ești! Ochi de porumbiță sunt ochii tăi”) pe care îl interpretează Sfântul Grigorie nu se pretează la un comentariu în direcția întunericului divin; independent de texte care se pretează la o astfel de interpretare (de exemplu, Ieș. 20, 21 etc.), Sfântul Grigorie nu se preocupă de tema întunericului divin. În al doilea rând, în acest comentariu asupra *Cântării Cântărilor* 1, 15, el nu se referă la cognoscibilitatea naturii divine, care se situează întotdeauna în rândul preocupărilor sale epistemologice în interpretarea textelor asupra întunericului divin. În schimb, teologul Nyssei se preocupă de rolul Duhului Sfânt în uniunea transformatoare a miresei, pe care tinde să-l prezinte în limbajul purificării, frumuseții, viziunii și luminii.

Calitatea luminoasă a experienței miresei și faptul că ea poate admira frumusețea mirelui, constituie în mare parte miezul acestui pasaj. Preocupările legate de lumină și viziune sunt evocatorii pentru descrierea Sfântului Grigorie din *Oratio catechetica magna* asupra naturii umane originare creată pentru a participa, a vedea și a se bucura de lumina divină și, prin aceasta, dobândind parte din acea lumină în natura sa tocmai pentru a putea participa. Această lumină implică o anumită cunoaștere. Și acesta este un aspect de care ar trebui să ținem cont când analizăm uniunea în lumină și frumusețe

²¹⁷⁵ *Ibidem*, 106.3-4.

²¹⁷⁶ *Ibidem*, 106.6-7.

îmbogățită de Duhul Sfânt. Calitatea luminoasă a miresei și capacitatea ei de a percepe frumusețea mirelui implică o anumită cunoaștere, dăruită de Sfântul Duh.

Aceasta ne arată că Sfântul Grigorie posedă mai multe modalități de a descrie uniunea. Există acea uniune în întuneric dincolo de cunoaștere, din *Omiliile a 6-a și a 11-a*, și există o uniune îndumnezeitoare susținută de Duhul Sfânt, Dăruitorul de lumină și cunoaștere. Una este descrisă în limbajul întunericului, cealaltă este descrisă în limbajul frumuseții și luminii²¹⁷⁷.

VII.13.23. *Scoală, draga mea, frumoasa mea, porumbița mea*

După cum am văzut anterior, în *Omilia a 5-a*, Sfântul Grigorie descrie Mirele ca sfătuind-o pe mireasă în progresul ei în virtute. Această exortatie este prezentată într-un context general, al istoriei mântuirii, descrisă în imagistica luminii crescânde. Biserica primește raza adevărului prin ferestrele profeților și cadrele Legii. Sfântul Grigorie aseamănă Legea unui perete care formează o umbră (σκία) a lucrurilor care vor veni. Adevărul se află dincolo de acest zid²¹⁷⁸. Dar când vine în sfârșit Revelația evanghelică, zidul este dărâmat și întunericul umbrei face loc luminii Evangheliei. Merită indicat că Sfântul Grigorie a descris mișcarea largă a istoriei mântuirii în limbajul luminii crescânde. Singura mențiune la întuneric o reprezintă umbra, ca metaforă pentru Lege, întunericul care face loc luminii cu deplina revelare a Evangheliei. În acest context, al istoriei mântuirii ca lumină crescândă, autorul patristic se pregătește să comenteze asupra cuvintelor mirelui adresate miresei în *Cântarea Cântărilor* 2, 10: „Scoală, draga mea, frumoasa mea, porumbița mea”. Pentru că aceste cuvinte ale mirelui sunt pline de eficiență²¹⁷⁹, ea își începe înălțarea.

Aici, într-un context general al istoriei mântuirii ca lumină crescândă, vedem că Mirele solicită o înălțare nu spre întunericul necunoașterii, ci spre o virtute mai mare: „Scoală-te ... și pășește tot

²¹⁷⁷ Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 603, 604, 605 sq.

²¹⁷⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, V, GNO, VI, 148.7-20.

²¹⁷⁹ *Ibidem*, 149.11-17.

înainte prin progresul în bine, sfârșind cursa în virtute”²¹⁸⁰. În contextul acestei înălțări în virtute, îl vedem pe mire transformat în lumină. Atunci, ca răspuns la puterea eficace a Cuvântului Care îi cere să se înalțe, mireasa imediat procedează după cum i se cere și „se scoală, vine spre lumină, apropiindu-se de ea”²¹⁸¹.

Sfântul Grigorie vede în chiar ordinea cuvintelor *Cântării Cântărilor* 2, 10 un indiciu asupra naturii mișcării sale în lumină. „Și ea se scoală, se apropie, devine frumoasă, se numește porumbiță”²¹⁸². Explicând transformarea miresei, el își introduce teoria imagistică: natura umană este ca o fereastră care devine frumoasă numai „când se apropie de frumusețe și este transformată de imaginea frumuseții divine”²¹⁸³. Apoi, Sfântul Grigorie echivalează frumusețea cu lumina și ambele, cu prezența Duhului Sfânt simbolizat de porumbiță. Prin apropierea de lumină, natura umană devine lumină și, în această lumină, este modelată în frumoasa formă a porumbiței, a porumbiței care a declarat prezența Sfântului Duh²¹⁸⁴.

Interpretarea Sfântului Grigorie asupra *Cântării Cântărilor* 2, 10 ne prezintă deci o imagine a uniunii îndumnezeitoare, din nou aflate sub lucrarea Sfântului Duh, în care natura umană este transformată în lumină divină și frumusețe. Deși pentru uniune nu este utilizat niciun cuvânt tehnic, sensul acestui pasaj se îndreaptă în mod clar în această direcție, și dacă nu chiar spre uniune, atunci ceva foarte aproape de aceasta, pentru că, prin proximitatea sa față de lumină, natura umană este transformată și preia calitățile luminii divine în care se găsește.

Sfântul Grigorie descrie desăvârșirea virtuții în cadrul acestor rânduri pentru că are credința că ordinea cuvintelor în *Cântarea Cântărilor* 2, 10 sugerează acest itinerariu al înălțării și transformării în lumină și frumusețe²¹⁸⁵. Secvența acestui itinerariu este în mod

²¹⁸⁰ *Ibidem*, 149.4-6.

²¹⁸¹ *Ibidem*, 150.1-2.

²¹⁸² *Ibidem*, 150.7-8.

²¹⁸³ *Ibidem*, 150.12-13.

²¹⁸⁴ *Ibidem*, 150.18-151.2.

²¹⁸⁵ Exegeza Sfântului Grigorie asupra *Cântării Cântărilor* 2, 10 relevă o similitudine clară cu cea a lui Origen, *Commentarius In Canticum canticorum*, IV. Totuși, este interesant să notăm că Sfântul Grigorie pune un accent mai puternic pe rolul luminii și frumuseții; Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 608.

evident una a luminii crescânde. Mai mult, Sfântul nostru Capadocian a situat acest demers în contextul general al istoriei mântuirii, ea însăși descrisă în limbajul întunericului care dă naștere zorilor deplin ai luminii. Totuși, ceea ce trebuie subliniat este rolul Duhului Sfânt în facilitarea acestei uniuni în care natura umană este „modelată în frumoasa formă a unei porumbe” și este important să observăm că virtuțile reprezintă manifestarea acestei activități îndumnezeitoare. Natura umană care devine lumină ar trebui să ne amintească din nou de lumina care a caracterizat condiția sa originală în care lumina lui Dumnezeu poate fi văzută și împărtășită²¹⁸⁶.

**VII.13.24. *Sora mea, mireasa mea, tu mi-ai robit inima.
Eu a iubitului meu sunt și el este al meu***

Deși transformările luminoase ale miresei sunt subtile, ele nu sunt mai puțin importante, pentru că aparțin obținerii *ἀπάθεια* și sunt, prin urmare, echivalente asemănării cu Dumnezeu. De exemplu, în *Omilia a 8-a*, Sfântul Grigorie comentează asupra *Cântării Cântărilor* 4, 9: „Sora mea, mireasa mea, tu mi-ai robit inima”. Pentru a pune bazele interpretării pe care dorește să o redea, Sfântul Grigorie trasează întâi o paralelă între puterea creatoare a Cuvântului la creație și așteptarea de către Cuvânt a apropierii sufletului. La fel cum creația a venit la viață la cererea Cuvântului, în același mod, când Cuvântul așteaptă sufletul să se apropie de el, „sufletul este schimbat în ceva dumnezeiesc”. De aici, slava pe care o avea deja sufletul se transformă (*μεταμορφωθείσα*) în ceva chiar mai glorios, îndumnezeit, „transformat în ceva divin”²¹⁸⁷. Prin urmare, îngerii se minunează la vederea miresei, iar Sfântul Grigorie le pune cuvintele din *Cântarea Cântărilor* 4, 9 pe buze, ei spunând: „Ne-ai robit inimile, sora noastră, soția noastră”. Autorul continuă prin a specifica anume ce s-a petrecut în această transformare, prin identificarea înțelesului cuvintelor „soră” și „soție”. Pentru că, în această transformare, ea a preluat caracteristica divină a lipsei de pasiune (*ἀπάθεια*), ea este numită „soră”, și pentru că obține uniunea (*συνάρχεια*) cu Cuvântul, este numită „soție”²¹⁸⁸.

²¹⁸⁶ Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 607-608.

²¹⁸⁷ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, VIII, GNO, VI, 253.8-18.

²¹⁸⁸ *Ibidem*, 254.6-8.

În afara importantei conexiuni pe care o realizează Sfântul Grigorie între creație, uniunea îndumnezeitoare a sufletului și medierea ambelor de către Cuvânt, ceea ce este important pentru scopul de față este de a observa faptul că această transformare a pasiunilor în lipsă de pasiune este descrisă din nou în limbajul luminii: „pentru că pecetea lipsei de pasiune iluminează mireasa”²¹⁸⁹.

În *Omilia a 15-a*, Sfântul Grigorie comentează asupra *Cântării Cântărilor* 6, 3: „Eu a iubitului meu sunt și el este al meu”. Interpretarea Sfântului Grigorie asupra acestui pasaj relevă încă o dată o descriere a uniunii divine în limbajul luminii. Este un text care se pretează cu ușurință la prezentarea care decurge de aici, a îndumnezeirii și virtuții, care subliniază prezența intimă a lui Hristos, în special uniunea cu Hristos și manifestarea acestei uniuni.

Sfântul Grigorie începe prin a se concentra pe cuvintele miresei pure și neprihănite („Eu a iubitului meu sunt și el este al meu”) și aliniază imediat această imagine a posesiunii mutuale la noțiunea de perfecțiune în virtute²¹⁹⁰. Perfecțiunea sa înseamnă că ea este înfrumusețată, conform imaginii și asemănării cu frumusețea originală în care a fost creată²¹⁹¹. Sufletul, spune Sfântul Grigorie, este o oglindă vie, care posedă liberă voință: când ea vede fața Preaiubitului, frumusețea Lui este reflectată pe fața ei²¹⁹². Prezența divină a frumuseții interioare este asemănată de Sfântul Părinte Grigorie cu experiența Sfântului Apostol Pavel de a fi mort pentru lume, viu pentru Dumnezeu și cu Hristos trăind în el (Rom. 6, 11; Gal. 2, 20). Declarația Sfântului Pavel din Filip. 1, 20 („pentru mine, a trăi înseamnă Hristos”) este, conform Sfântului Grigorie, exact ceea ce vrea să spună mireasa atunci când spune „Eu a iubitului meu sunt și el este al meu”²¹⁹³. Această unire intimă cu Hristos, din partea Sfântului Pavel sau a miresei, este ceea ce reprezintă sfîntenia, spune Sfântul Grigorie, și continuă prin a o descrie în limbajul luminii.

²¹⁸⁹ *Ibidem*, VIII, 254.1-2.

²¹⁹⁰ *Ibidem*, XV, 439.5.

²¹⁹¹ *Ibidem*, 439.17-20.

²¹⁹² *Ibidem*, 440.7-10; citat de Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 609-610.

²¹⁹³ *Ibidem*, 441.1-3.

A doua jumătate a temei pe care o comentează Sfântul Grigorie (*Cântarea Cântărilor* 6, 3a: „Eu a iubitului meu sunt și el este al meu”) este următoarea: „el printre crini își paște iezii”. Crinii, ne spune Sfântul Grigorie, simbolizează virtuțile care hrănesc sufletul²¹⁹⁴. Crinii sunt strălucitori (λαμπρός) și, prin implicație, și virtuțile sunt asociate luminii; virtuțile hrănesc sufletul și îl fac și pe el strălucitor²¹⁹⁵. Această lumină care strălucește din sufletul virtuos este prezența divină însăși, „strălucirea (slava) Domnului”. (Ps. 89, 17). În unele dintre omilii (*Omiliile a 4-a și a 5-a*), am considerat că luminozitatea virtuții apare în mod specific sub îndrumarea Sfântului Duh. În alte omilii (*a 8-a și a 15-a*), rolul explicit al Sfântului Duh este mai dificil de discernut sau este jucat prin uniunea cu Cuvântul interiorizat.

Atunci, pentru Sfântul Grigorie, virtutea este manifestarea exterioară a îndumnezeirii. Poate cel mai reușit exemplu al acestei manifestări poate fi observat în asemănarea pe care o realizează între crinii luminoși ai virtuții din suflet și un buchet de crini plasați într-o vază de cristal. Crinii din vază de cristal pot fi văzuți clar din exterior. La fel, persoana care își împropiază în suflet strălucirea crinilor conferă transparență sufletului față de lumina care strălucește din interiorul său²¹⁹⁶. Atunci, virtuțile radiază în exterior prezența divină din interiorul sufletului purificat²¹⁹⁷. Interpretarea Sfântului Grigorie asupra acestei teme care subliniază comunicarea interiorizată se apropie de dăruirea de sine a miresei către Preaiubit și înfrumusețarea sa în frumusețea Mirelui²¹⁹⁸.

VII.13.25. Progresul perpetuu este descris sub chipul miresei ce a îmbrăcat pe Hristos

Înaintarea continuă a sufletului este asemănată în *Cântarea Cântărilor* cu urcușul neîncetat al miresei, care din neagră la chip, cum se făcuse din pricina păcatului, își recapătă strălucirea inițială prin purificări succesive. Devenind din ce în ce mai frumoasă, ea se face

²¹⁹⁴ *Ibidem*, 441.20.

²¹⁹⁵ *Ibidem*, 442.1-3.

²¹⁹⁶ *Ibidem*, 441.15-18.

²¹⁹⁷ Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness ...”, p. 610.

²¹⁹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XV, GNO, VI, 442.10-11.

prin aceasta tot mai iubită de Mirele ei, care, răsplătindu-i râvna și ostenelele, o apropie tot mai mult de El, pregătindu-i intrarea în cămărilor fericirii cerești²¹⁹⁹.

Îndepărtarea veșmintelor este utilizată ca ilustrare a purificării progresive. „După ce și-a îndepărtat tunică veche și s-a dezbrăcat de toate alte haine, mireasa a devenit mai pură decât era. Și totuși, în comparație cu această puritate nou-dobândită, ea nu pare să-și fi îndepărtat și broboada. Chiar după ce s-a dezbrăcat complet, încă mai găsește ceva de dat jos. Tot așa și înălțarea noastră spre Dumnezeu ... Astfel, comparativ cu puritatea sa proaspăt descoperită, chiar această dezbrăcare de tunică devine acum un soi de îmbrăcăminte pe care cei care o găsesc trebuie din nou să o înlăture”²²⁰⁰.

Inspirându-se din vocabularul extrem de bogat în termeni simbolici al *Cântării Cântărilor*, Sfântul Grigorie de Nyssa folosește o serie de numiri și comparații, care indică progresul duhovnicesc al sufletului. El descrie acest progres tot sub chipul miresei, care, întorcându-se de către păcat prin Botez, „a îmbrăcat pe Hristos” (ἐνδεδύσθαι τὸν χριστόν)²²⁰¹. Acum i-a apărut propria-i frumusețe (τὸ ἴδιον αὐτῆς ἀνεράνη χάλλος)²²⁰² și de aceea este numită frumoasă (χαλή)²²⁰³. Primul ei urcuș a dus-o la asemănarea cu călărimea care a nimicit puterea egipteană²²⁰⁴, adică patimile, iar, după celelalte urcușuri este comparată cu un crin (χρίνον)²²⁰⁵ simbol al curăției și al virtuții, în general, apoi cu o „grădină ... împrejmuată din toate părțile ca de un zid de amintirea poruncilor”²²⁰⁶. Înaintând fără încetare, mireasa a sporit atât de mult în căile virtuții încât „din gura ei odrăsește raiul” (βλαστάνειν παράδεισον)²²⁰⁷. Ea și-a făcut gura „izvor de

²¹⁹⁹ Magistrand N. V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu ...”, p. 27-28.

²²⁰⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 1029BC.

²²⁰¹ *Ibidem*, IX, P. G. XLIV, col. 968C.

²²⁰² *Ibidem*, IV, col. 833C.

²²⁰³ *Ibidem*, V, col. 868C.

²²⁰⁴ *Ibidem*, IV, col. 841B.

²²⁰⁵ *Ibidem*, col. 840C-841C.

²²⁰⁶ *Ibidem*, IX, col. 968C.

²²⁰⁷ *Ibidem*, col. 968D.

miere” (μέλιτος ποιῆσαι πηγὴν τό στόμα) și limba, visticie a înțelepciunii.

Dorul după o stare mai înaltă, simbolizat de Sfântul Grigorie de Nyssa prin chemările mirelui, care-și îmbie mireasa să-l urmeze tot mai sus, reînvie însă continuu și face ca sufletul să nu se oprească niciodată în loc, ci, întărit de har, să pornească mereu înainte²²⁰⁸.

VII.13.26. *Tu, Cel pe Care L-a iubit sufletul meu*

Drumul celor ce urcă spre Dumnezeu e fără hotar și ceea ce cunoaște sufletul se face început spre ceea ce e „deasupra”, fără nădejdea unei opriri din urcușul cunoașterii celor înalte, căci, într-adevăr, „ce-ar mai căuta cineva după ce i se recunoaște desăvârșirea? O vedem (pe mireasă – n. n.) aflându-se încă înăuntru și neieșită încă în afara ușilor ei, nici desfătându-se de arătarea feței Lui, ci bucurându-se încă prin auz de împărtășirea de bunătate. Deci această învățătură am aflat-o prin cele spuse, că întotdeauna li se potrivește celor ce înaintează spre cele mai mari, cuvântul Apostolului, care zice: «Dacă i se pare cuiva că a cunoscut, încă n-a cunoscut cum trebuie să cunoască» (I Cor. 8, 2). Căci L-a cunoscut pe El sufletul în cele dinainte, atât cât a cuprins. Dar fiindcă ceea ce a rămas necuprins e de nesfârșite ori mai mult decât ceea ce s-a cuprins, de aceea Mirele i S-a arătat de multe ori sufletului, și ca și când nu i-a stat încă înaintea ochilor, și făgăduiește prin glas că i Se va arăta miresei.

Ca să ni se facă lucrul acesta mai lămurit, voi adăuga cuvântului o icoană, spre pilduire. Dacă s-ar apropia cineva de izvorul acela, de care a spus Scriptura că a ieșit la început din pământ și care avea atâta mulțime de apă, că uda toată fața pământului, apropiindu-se de izvor s-ar minuna de nesfârșitul acela de ape care țâșnește și se revarsă neconținut din pământ, dar n-ar spune că vede toată apa. Căci cum ar vedea ceea ce e ascuns în sânul pământului? Deci chiar dacă ar rămâne mult timp lângă apa ce țâșnește, ar fi pururea la începutul

²²⁰⁸ Exprimând această idee, Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că de câte ori Dumnezeu cheamă sufletul să vină tot mai sus, prin cuvintele „Scoală-te și vino”, de atâtea ori îi dă și puterea de a urca spre mai bine. (*In Canticum canticorum*, V, P. G. XLIV, col. 876B).

vederii apei²²⁰⁹. Căci nu încetează apa de a curge pururea și de a începe să țâșnească. La fel, cel ce privește frumusețea cea dumnezeiască și fără hotar, fiindcă ceea ce află mereu se arată mai nou și mai minunat, decât ceea ce a cuprins înainte, se minunează de ceea ce apare neconținut, dar niciodată nu se oprește din dorința de a vedea, pentru faptul că ceea ce așteaptă e mai mareț și mai dumnezeiesc, decât tot ce se vede. (...) minunându-se și uimindu-se neconținut de ceea ce cunoaște, niciodată nu-și oprește în cele văzute dorul de cel văzut²²¹⁰. Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, teologul care nu numai a tradus opera *In canticum canticorum* a Sfântului Grigorie de Nyssa, ci a și teologhisit adânc pe marginea ideilor ei teologice vaste, sporind astfel înțelesul acesteia și uneori adâncind cugetarea gregoriană cu speculațiile sale teologice deosebit de profunde, făcând referire la acest text, scrie: „Urcușul spre Dumnezeu nu se isprăvește niciodată; el nu ajunge la un hotar, pentru că Dumnezeu Însuși nu are hotar în ființa Lui, în iubirea Lui. De altfel, chiar înaintarea în unirea cu o persoană omenească nu are hotar. Iubirea crește din ea însăși în măsura în care se afirmă, întrucât este o relație de la persoană la persoană, apropierea unei persoane de alta. Iubirea crește la nesfârșit

²²⁰⁹ „Cunoscând pe Dumnezeu – scrie Părinte Dumitru Stăniloae – sau având simțirea bunătăților Lui, suntem pururi la începutul acestei cunoașteri sau simțiri, cum cunoscând o persoană omenească, sau gustând prin iubire farmecul comuniunii cu ea, suntem pururi la începutul acestei cunoașteri, sau comuniuni. Fiecare nouă cunoaștere, prin trăirea în această comuniune, ne stârnește, dată fiind fericirea gustată în ea, la o altă cunoaștere și comuniune mai bogată, mai substanțială. Toate cunoașterile, toate comunicările dinainte le-am uitat, sau dacă nu le-am uitat, ele își capătă de fiecare dată noi înțelesuri, noi adâncimi, noi puteri de a ne ferici, mai ales dacă suntem în contact viu cu persoana respectivă și ea ne descoperă mereu din farmecul ei unic și nesfârșit. Urcușul în intimitatea cu ea nu se sfârșește niciodată, dar e un urcuș în intimitatea aceleași persoane, pe care am cunoscut-o până acum, care ne este familiară și ne întreține bucuria prin această familiaritate. E un *progressus in idem*. E o înaintare, care e totodată o stabilitate, o rămânere în aceeași casă. E un *motus stabilis*, un *status mobilis*. E o adâncire în același indefinit familiar, sau infinit inepuizabil, în aceeași bucurie pe care ne-o întreține. E o îmbogățire a noastră, dar nu o înstrăinare, ci dimpotrivă, nu e o risipire în noutățile fără adâncime, de suprafață, în care nu ne regăsim niciodată pe noi înșine, în care rămânem mereu străini de identitatea noastră”. (notă explicativă, nr. 222, în PSB 29, p. 259-260).

²²¹⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XI, P. G. XLIV, col. 997D-1000C; PSB 29, p. 259-260.

pentru că persoana care se apropie de o altă persoană este indefinită în setea ei de a iubi, și persoana pe care o iubește este indefinită în vrednicia ei de a fi iubită și în capacitatea ei de a răspunde la iubire, stimulând iubirea celeilalte persoane. Iubirea este nesfârșită pentru că este actualizarea indefinitului a două persoane în relația dintre ele. În iubire se activează indefinitul persoanelor ce sunt prin ființa lor legate și orientate una spre alta. Dar în activarea iubirii între ele, persoanele se împărtășesc de Dumnezeu, de Persoana infinită prin Sine din veci, de interesul Ei pentru persoanele omenești la nesfârșit. De aceea orice treaptă nouă în unirea cu Dumnezeu e un punct de plecare pentru pornirea mai departe spre o nouă treaptă de unire cu El, pentru că El însuși ne atrage cu iubirea Lui mereu mai aproape de Sine și ne umple de o tot mai mare iubire față de El, Care se revarsă nu numai spre noi, ci și spre semenii noștri. În iubirea lui Dumnezeu față de mine simt și iubirea Lui față de alții și deci iubirea Lui umplându-mă pe mine, ea se îndreaptă și spre semenii mei. E o învățătură pe care a pus-o cel mai larg în lumină sfântul Grigorie de Nyssa, urmând sfântului apostol Pavel (Filip. 3, 13: «Cele dinapoi uitându-le, la țintă alerg»). E învățătura *epectazelor*, a întinderilor nesfârșite mai sus, care nu sunt numai întinderi intelectuale, ci ale întregii mele ființe, care cuprinde în sine nu numai setea mea de cunoaștere, ci setea de a fi întreg tot mai aproape de Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă că sufletul nu are pe Dumnezeu, sau nu e unit cu El și pe treptele de mai jos. Căci și cu o persoană omenească ești mereu unit în iubire, deși cu cât ești mai unit cu ea, cu atât dorești mereu să te unești și mai mult. Urcușul e făcut necesar nu numai de nesfârșirea lui Dumnezeu, ci și de firea noastră făcută pentru infinitate, neîmpăcată cu viața în îngustime, în repetiție, în monotonie, în nelibertate. De aceea, nu ne putem opri la nimic din cele multe, care se îngustează unele pe altele. Tot ce atingem pe pământ fiind finit, iar firea noastră fiind făcută pentru infinitate, nu se poate mulțumi cu nimic finit. Aceasta face necesar progresul și schimbarea, dar schimbarea spre aceeași infinitate”²²¹¹.

„Adevărata vedere” este, astfel, acea stare în care se depășește „vederea”. De fapt, „adevărata vedere” se traduce imediat într-o

²²¹¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, notă explicativă, nr. 221, în PSB 29, p. 258-259.

reprezentare a depășirii, de felul că fiecare început produce un nou început²²¹². Apoi, pentru că acest *obiect* de depășit nu este un obiect material, dorința nu poate fi niciodată subiect de dezgust, ci trebuie să se aprindă din ce în ce mai tare. „Pentru cei ce au gustat și au experimentat cât este Domnul de dulce, gustul pe care l-au simțit este în ei deja o stimulare pentru împărtășirea de și mai mult. De aceea, niciodată nu lipsește celui ce urcă îndemnul ce i se face, care îl atrage neconținut spre ceea ce este mai mare”²²¹³. Dar atunci, ceea ce, în această ascensiune, ne revelează mai profund pe Dumnezeu, nu este „vederea”, ci dorința²²¹⁴. Aceasta este rațiunea pentru care sufletul, după ce i-a dat lui Dumnezeu toate numele pe care le putea inventa, în final nu-L mai numește decât: „Tu, Cel pe Care L-a iubit sufletul meu”. „Astfel eu vreau să Te numesc, pentru că numele Tău este mai presus de orice nume..., numele care face cunoscută bunătatea Ta este dragostea sufletului meu față de Tine”²²¹⁵.

Astfel sufletul constată, pe măsură ce avansează, această realitate, făcând ca, încetul cu încetul, să se degajeze din experiența ei o nouă lege, nebănuită până atunci: anume că însăși esența vieții spirituale este de a fi într-un progres continuu. În cele din urmă, conștientizează că, deși paradoxal, desăvârșirea (τελειότης) însăși este de a fi într-un continuu progres (προκοπή)²²¹⁶.

VII.13.27. Simbolul sărutului.

Sânul Mirelui este mai bun decât vinul

Data fiind importanța omiliei întâi în cadrul omiliilor ca întreg, nu ar trebui să ne surprindă evidența temei epectazei anunțate deja. Comentând asupra *Cântării* 1, 1, Sfântul Grigorie combină pe „Să mă sărute cu sărutările gurii Lui” cu întâlnirea față în față a lui Moise cu Dumnezeu, povestită în Deuteronom 34, 10. Prin intermediul acestei combinații de imagini, Sfântul Părinte sugerează că Moise Îl sărută pe Dumnezeu. Uniunea simbolizată de acest sărut nu aduce un sfârșit

²²¹² *In Canticum canticorum*, 8, P. G. XLIV, col. 941C.

²²¹³ *Ibidem*, col. 944A.

²²¹⁴ H. U. von Balthasar, *Présence et Pensée ...*, p. 71-72.

²²¹⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, 2, P. G. XLIV, col. 801A.

²²¹⁶ J. Daniélou, *Platonisme ...*, p. 292.

dorinței de Dumnezeu a lui Moise. Din contra, Moise, „ca urmare a teofaniilor, obține prin aceasta o dorință încă și mai mare pentru acele sărutări. Îl caută pe Dumnezeu ca și cum nu l-ar fi văzut niciodată până atunci”²²¹⁷. Pentru Sfântul Grigorie, experiența lui Moise reprezintă un prototip care poate fi aplicat tuturor persoanelor care Îl întâlnesc pe Dumnezeu. Astfel este cazul cu toți ceilalți în care dorința de Dumnezeu este adânc înrădăcinată; nu încetează niciodată a dori, dar fiecare bucurie de Dumnezeu este transformată de ei în aprinderea unei dorințe și mai intense. Nici chiar acum, sufletul unit cu Dumnezeu nu-și atinge maximum de bucurie. Cu cât se bucură mai mult, cu atât îi crește dorința de (Dumnezeu). Pentru Sfântul Grigorie, nu te poți satura niciodată de Dumnezeu. Întâlnirea față în față cu Dumnezeu, punerea gurii pe fântâna buzelor Cuvântului, doar sporește capacitatea de a te bucura de Dumnezeu. Tot așa sunt și sărutările lui Moise.

„Mai înainte nu erai frumoasă, pentru că te înstrăinaseși de frumusețea modelului și, prin reaua învecinare cu păcatul, te schimbaseși spre urâtenie”²²¹⁸. Simbolul sărutului din *In Canticum canticorum*, are pentru Sfântul Grigorie aceeași semnificație mistică cu rugul aprins din *De vita Moysis*: apropierea, contactul dintre suflet și Cuvânt. „După cum cel unit cu Duhul devine duh, și după cum cel care participă la viață trece de la moarte la viață, la fel și sufletul feciorelnic dorește apropierea gurii sale de izvorul vieții spirituale. Izvorul este gura Mirelui. De aceasta dorește sufletul să-și apropie buzele de gura Celui ce dă viața și spune: să mă sărute cu sărutarea gurii Sale. Iar cel care răspândește viața către toți și voiește ca toți să fie salvați, dorește ca nimeni dintre cei salvați să nu fie exclus de la participarea la această sărutare. Acela este Curățitorul (καθαριστον) a toată întinăciunea”²²¹⁹. Un alt aspect important este sugerat de Sfântul Grigorie atunci când spune că sânul Mirelui este mai bun decât vinul, iar „mireasma parfumurilor tale este mai bună decât toate miremele”. Ca și Origen, el consideră că aceste cuvinte sunt adresate de mireasă Mirelui; și ar trebui să adăugăm aici că, din moment ce Mirele reprezintă și Înțelepciunea, nu ar trebui să întâmpinăm nicio difi-

²²¹⁷ Omilia I, 51 (31, 12-32, 1); citat de Martin Laird, „The Fountain of His lips ...”, p. 48.

²²¹⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 832D.

²²¹⁹ *Ibidem*, col. 777D.

cultate în a concepe Mirele ca având sâni din care curge „învățătura Cuvântului divin”. În orice caz, ideea în prima dintre aceste două stihuri este că învățăturile divine, chiar dacă sunt lapte, au, după cum era de așteptat, o forță mult mai amplă decât vinul înțelepciunii umane²²²⁰.

VII.13.28. Mireasa este rănită de iubire.

Imagini trinitariene în *Cântare*.

În cartea biblică *Cântarea Cântărilor* 2, 5, stă scris: „... cu mere răcoriți-mă, că sunt bolnavă de iubire (rănită din dragoste)”²²²¹. Aici, în comentariul Sfântului la cuvintele pe care le analizează în omilia 4 (38): „Sunt bolnavă de iubire” (*Cântarea Cântărilor* 2, 5), este cel mai deosebit și mai interesant mod de a trata motivul iubirii. Sfântul Grigorie spune că boala Sulamitei este provocată de rana lăsată de o săgeată. Arcașul ar fi iubirea, săgeata ar fi, la rândul ei, tot iubirea – Tatăl fiind cel care își trimite Fiul să străpungă inima miresei. Într-adevăr, binecuvântată este rana aceasta și dulce este durerea prin care viața pătrunde în suflet²²²². Ce înseamnă să fii rănit din dragoste? Origen explică rana din dragoste în primul rând invocând imaginile biblice ale instrumentelor lezării – săgeți și cuvinte – și anume: „M-a așezat ca pe-o săgeată aleasă” și „Luați și coiful mântuirii și sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu” (Efes. 6, 17), altfel spus, „Primește cuvântul lui Dumnezeu de la Duhul ca să-l utilizezi ca pe o sabie”. Ambele texte subliniază înțelesul hristologic al rănii – Hristos Cuvântul este atât săgeată, cât și sabie, rănind sufletul în interior. Pentru a explica ce simte sufletul rănit astfel, el apelează la tropul antic al străpunerii dulce-amărui a dragostei, astfel că textul vorbește de „rana dulce a Celui care este săgeata aleasă”²²²³. Origen continuă

²²²⁰ R. A. Norris, „The Soul Takes Flight: Gregory of Nyssa and the Song of Songs” ..., p. 526-527.

²²²¹ Pentru o comparație a interpretării acestui verset de către patru comentatori (Origen, Grigorie, Bernard de Clairvaux și William de Saint Thierry), a se vedea McGinn, „Tropics of Desire ...”, p. 133-158.

²²²² Anthony Meredith, *Capadocienii ...*, p. 166.

²²²³ Asupra istoricului acestei teme în literatura și filosofia greacă, interesant este studiul semnat de Anne Carson, *EROS the Bittersweet. An Essay*, Princeton University Press, Princeton, 1986.

prin a explica efectul emoțional al rănii invitând retoric cititorul să-și imagineze o panoplie bogată de senzații, cogniții și speranțe. În viziunea sa, dacă este cineva care a fost străpuns de săgeata iubitoare a cunoașterii de El astfel că tinde acum după El zi și noapte, nu poate vorbi decât despre El, nu poate auzi nimic decât pe El, nu se poate gândi la nimic altceva și nu poate dori, năzui și spera la nimic care să-l salveze, atunci acel suflet poate spune în adevăr că „am fost rănit de dragoste”²²²⁴. Origen arareori vorbește în termeni atât de pasionali. Sfântul Grigorie de Nyssa construiește pornind de la viziunea lui Origen, dar pe care o elaborează în cadrul programului propriu de „pasiune fără pasiune”. Ca și Origen, asociază „rana din dragoste” a *Cântării* cu „săgeata aleasă” a lui Isaia, și anume Hristos, dar apoi explorează noi dimensiuni intelectuale și afective sugerate de această imagine. Din punct de vedere al doctrinei, Sfântul Grigorie îi conferă un înțeles trinitarian. Dumnezeu Tatăl, Iubirea divină își trimite Săgeata, Singurul Fiu născut, al cărui vârî triplu, format din credință, nădejde și iubire a fost muiat în Duhul Sfânt să lovească mireasa cu „rana frumoasă și lovitura dulce prin care pătrunde Viața”²²²⁵. Pentru a explica mai detaliat această rană dătătoare de viață, el aduce alături versetul 5 cu imagistica sa activă a actului rănirii și versetul 6, tabloul miresei în momente de odihnă („Mâna Sa stângă este sub capul meu și mâna Sa dreaptă mă va îmbrățișa”). Aceasta îi permite să unească senzațiile opuse ale mișcării și odihnei (ceva imposibil pentru senzația externă), ilustrând astfel natura paradoxală a senzației spirituale în care sufletul iubitor se odihnește în brațele Iubitului Divin și, în același timp, zboară spre țelul infinit la care nu ajunge niciodată. „Simultan”, spune Origen, „sunt purtat de actul său de tragere cu săgeata și mă și odihnesc în brațele Arcașului”²²²⁶.

Cu siguranță unul dintre cele mai interesante exerciții incluse în *Cântarea Cântărilor* caracterizează tripticul provocator al Sfântului Grigorie asupra rănii din dragoste în omilia a patra, a doisprezecea și a treisprezecea. În cea mai laborioasă analiză a acestei teme, omilia a

²²²⁴ Origen, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, edit. Baehrens, 194.6-13; citat de Bernard McGinn, „The Language of Inner Experience in Christian Mysticism ...”, p. 159.

²²²⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, IV, GNO, VI, 128.

²²²⁶ *Ibidem*, 129; Bernard McGinn, „The Language of Inner Experience in Christian Mysticism ...”, p. 159-160.

patra prezintă săgeata ca imagine trinitariană explicită. Arcașul este iubirea (ἀγάπη), ulterior identificată cu Dumnezeu, iar săgeata însăși este Fiul, Singurul Născut. Vârful săgeții (credința) care are trei ramuri, este cufundat și înmuiat în Duh. În timp ce atracția tipică a Cuvântului asupra miresei și amplificarea de către Duh a dorinței sale joacă roluri mai puțin importante, rămân totuși prezente în acest triptic al iubirii rănite. Rănila create de săgeată sunt frumoase și dezirabile și declanșează o dorință și mai ardentă: „«Sunt rănită din iubire»; sufletul numește cu aceste cuvinte săgeata care i-a pătruns adânc în inimă. Arcașul este iubirea, iar iubirea este Dumnezeu, după cum ne învață Scriptura, Dumnezeu Care lansează săgeata aleasă, Fiul Său Unul-Născut, după ce a înmuiat cele trei părți ale vârfului în Duhul de viață dătător. Iar vârful este credința care introduce în cel în care pătrunde, nu doar săgeata, ci și pe Arcașul Însuși, după cuvântul: «Eu și Tatăl una suntem și venim într-însul și într-însul ne facem locaș». La fel și sufletul înălțat prin har vede într-însul dulcea săgeată a iubirii prin care este rănit și se slăvește prin rana sa spunând: «Sunt rănită de iubire». Frumoasă și dulce rană prin care viața intră înăuntrul meu”²²²⁷. Mireasa strigă: „Sunt rănită din iubire”, și este imediat imersată într-un context apofatic, indicat de expresii și imagini oximoronice ale uniunii. Ea își continuă strigătul, debordând de oximoroane: „O, frumoasă rană și lovitură dulce prin care pătrunde viața!”; pătrunderea săgeții deschide o ușă și o intrare pentru dragoste. Imediat ce mireasa primește săgeata iubirii, imagistica se deplasează de la tragerea cu arcul la încântarea nupțială²²²⁸. În omilia a doisprezecea, „vergeaua divină sau Duhul” este cea care creează rana. Ca și Sfântul Apostol Pavel când se bucură de rănila sale, mireasa își exprimă acest sentiment într-un mod oximoronic: frumoasă rană, rană de laudă, vindecătoare lovitură²²²⁹. Oximoroanele sugerează granița apofatică dincolo de care nu trece rațiunea discursivă și o pregătesc pe mireasă pentru uniune exersându-i dorința și încântarea în această rană de laudă.

Această descriere a uniunii este într-adevăr extraordinară, pentru că mireasa este introdusă în dinamica Sfintei Treimi. Mireasa

²²²⁷ *Ibidem*, P. G. XLIV, col. 852AB.

²²²⁸ *Ibidem*, IV, GNO, VI, 128.2-7.

²²²⁹ *Ibidem*, XII, 365.12-366, 9.

se minunează la vederea săgeții divine în trupu-i. Combinând imaginile Arcașului și Mirelui, Sfântul Grigorie descrie mireasa îmbrățișată de Preaiubit, dar și ținută de Arcaș ca o săgeată în arc, gata să fie trasă. Într-o izbitoare coincidență a opușilor care desemnează spațiul apofatic în care ne aflăm, Sfântul Grigorie o face pe mireasă să proclame: „Mâna sa dreaptă mă primește și mă trage îndărăt, ușurându-mi călătoria spre înălțimile spre care mă îndrept fără a fi separată de Arcaș. Simultan, sunt purtată mai departe de acest act de tragere, dar stau și pe loc, în mâinile arcașului”²²³⁰.

Versul biblic comentat de Sfântul Grigorie trece deci de la imagistica săgeții la imagistica nupțială: „Sunt rănită din dragoste. Mâna sa stângă se află sub capul meu, iar mâna sa dreaptă mă îmbrățișează”. (*Cântarea* 5b-6). Mireasa este acum atât săgeată, cât și obiect al îmbrățișării Preaiubitului. Autorul patristic a urmărit pur și simplu schimbarea de imagistică din text. Acest aspect exemplifică forma exegetică a înțelegerii sale asupra uniunii divine și îi permite să combine cele două imagini ale miresei, pentru a reliefa fațeta dublă a uniunii. Atât mireasă, cât și săgeată, ea este înălțată de Mirele/Arcaș ca o săgeată vie, adresându-se, pe măsură ce se înalță, fiicelor Ierusalimului ceresc. Bogăția discursului miresei ne invită să o ascultăm: „Mâna sa dreaptă mă primește și mă trage îndărăt, ușurându-mi călătoria spre înălțimi, spre care sunt îndrumată fără a fi despărțită de arcaș. În același timp, sunt înălțată, dar și nemișcată, în mâinile arcașului”²²³¹. Din nou, observăm această coincidență a opușilor, care indică natura non-discursivă a metamorfozei miresei. Mai mult, observăm aspectul dual al înțelegerii gregoriene asupra uniunii divine: ca mireasă, se odihnește în brațele Mirelui, dar ca săgeată, se află în misiune apostolică, instruind sufletele mai puțin avansate în lucrarea îndumnezeirii”²²³².

În aceeași omilie a patra, regăsim ultima și cea mai atrăgătoare și mai complexă, alegorie trinitariană (un pasaj purpuriu comentat și de Martin Laird, care își găsește un omolog mai scurt, dar interesant, în comentariul Sfântului Grigorie la Psalmul 3, în volumul său *In*

²²³⁰ *Ibidem*, IV, 129.12-16.

²²³¹ Omilia a IV-a, *GNO*, VI, 129.12-16; citat de Martin Laird, „The Fountain of His lips ...”, p. 45.

²²³² *Ibidem*, 131.7-8.

inscriptiones Psalmorum. Aici sufletul (feminin)/mireasa este rănită de săgeata dragostei divine și, apoi, devine la rândul său o altă săgeată gata de a fi lansată de arcașul divin. Suprapusă acestei imagistici (deja în transformare) se regăsește tema *Cântării* (*Cântul* 2.5-6) despre mâna stângă a iubitului aflată sub capul miresei, în timp ce mâna sa dreaptă îi primește trupul²²³³. Când descălcim aceste imagini discrepante, aparent haotic asociate, Îl întâlnim pe Tată ca arcaș, pe Fiu ca săgeată, iar Duhul este substanța în care este înmuiată săgeata. Săgeata pătrunde sufletul cu rana dragostei, tot așa cum Fiul, ca Mire, ia în posesiune, mireasa. Dar mireasa, ea însăși devine apoi o prelungire sau o replică a săgeții Fiului, din moment ce i s-a permis să „se împărtășească” de „veșnica sa incoruptibilitate”. Von Balthasar comentează, în *Présence et Pensée*, pe marginea acestui remarcabil pasaj: „Nivelul mistic atins de suflet (aici) a trecut în mod clar dincolo de «filosofia» dorinței”²²³⁴.

După ce este rănită de săgeata iubirii dumnezeiești, mireasa devine ea însăși săgeată. „Mirele și Arcașul sunt una. Iar mireasa și săgeata sunt sufletul curățit, pe care arcașul o ia și o slobozește în ținta cea bună”. Un element oarecum neobișnuit în acest demers exegetic ține de faptul că săgeata este interpretată în două modalități diferite. „Inițial este înțeleasă ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu trimis de Tatăl spre mântuirea sufletului omenesc. Apoi ajunge să fie chiar sufletul, spre mântuirea căruia a fost trimisă. O transformare deosebit de interesantă s-a petrecut aici. Înălțarea sufletului omenesc depinde de atingerea săgeții iubirii celei sfinte. Arcașul, săgeata și ținta devin una. Chiar dacă Sfântul Grigorie nu o spune nicăieri lămurit, el pare a vorbi aici despre transformarea iubirii prin intervenția directă a Fiului asupra sufletului creat. Condiția ca iubirea dreaptă și bine rânduită să fie posibilă rezidă în identitatea cu cel care este iubirea”²²³⁵.

Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, frumusețea erotică a Cuvântului din Scriptură atrage dorința declanșată și înflăcărată de Duh.

²²³³ Această combinație de imagini se coroborează cu modificarea în imagistică din însăși *Cântarea Cântărilor*, de la cea a tragerii cu arcul la cea a căsătoriei: „Sunt rănită cu dragoste. Mâna sa stângă se află sub capul meu, iar mâna sa dreaptă mă va îmbrățișa”.

²²³⁴ Sarah Coakley, „Re-thinking Gregory of Nyssa ...”, p. 440.

²²³⁵ Anthony Meredith, *Capadocienii ...*, p. 166-167.

Precum am văzut, Arcașul divin trage săgeata înmuiată în Duh a Fiului. Străpunsă de această săgeată, ea este un repaus în mișcare eternă, devenind vehicul al prezenței, pe care toți îl pot vedea. Odihnindu-se în brațele Mirelui, este concomitent lansată din arc în misiune în slujba tuturor fiicelor Ierusalimului²²³⁶.

VII.13.29. Uniunea cu Dumnezeu dincolo de orice imagine și concept în *Sfânta Sfintelor*

Însăși *Cântarea Cântărilor* este un tip de paradox. O imagine a lipsei de imagini, imaginea erotică a lipsei noetice de imagine, Preaiubitul este centrul omniprezent și întotdeauna evaziv al *Cântării Cântărilor*. Comentând asupra *Cântării* 1, 3: „Regele m-a dus în cămărilor sale”, Sfântul Grigorie descrie sufletul (mireasa căutându-l pe Preaiubit într-un spațiu apofatic). A văzut buzele și pieptul Preaiubitului și s-a unit cu el într-o fântână care izvorăște cuvintele vieții veșnice și acum „a trecut cu mintea în partea interioară a tainelor și strigă că trecerea nu a adus-o decât în antecamera bunătații”²²³⁷. Prin purificarea Duhului, „ea caută adâncimile lui Dumnezeu în sanctuarul interior al paradisului și, după cum a spus marele Pavel, vede lucruri nevăzute și aude cuvinte nerostite”²²³⁸.

A interpreta *Cântarea Cântărilor* înseamnă a fi atras de Sfânta Sfintelor. Tăcerea fără imagini a acestui sanctuar reprezintă realitatea cea mai interioară a textului sacru a cărui unic scop este de a conduce sufletul spre uniune. Am văzut că Sfântul Grigorie vede în aceasta o pedagogie explicită indicată exact pentru acest scop²²³⁹. Mireasa trebuie să învețe să pătrundă, cu dorința înflăcărată, cu palmele deschise ale necunoașterii. Pentru a facilita acest demers, filosofia conținută în *Cântarea Cântărilor* exersează sufletul cu paradoxuri și oximoroane: întuneric luminos; beție trează; rană de laudă; durere dulce; cunoaștere prin necunoaștere; înțelegere incomprehensibilă; în culmea perfecțiunii, rămâne o începătoare; ea este concomitent în sanctuarul interior și în anticamera exterioară; rănită de săgeata dragostei, devine

²²³⁶ Martin Laird, „Under Somon's tutelage ...”, p. 520.

²²³⁷ *In Canticum canticorum*, GNO, I, 40.5-8.

²²³⁸ *Ibidem*, 40.9-12.

²²³⁹ Martin Laird, *op. cit.*, p. 519-520.

chiar ea o săgeată dătătoare de dragoste; în mișcare și în repaus. „Uitând orice mod de înțelegere, mi-am regăsit iubitul prin credință”²²⁴⁰.

Sfântul Grigorie spune că *Cântarea Cântărilor* „filosofează prin taine inefabile (ἀπορρήτων)²²⁴¹”. Adică, exersează sufletul prin intermediul inexprimabilului; caracterul apofatic al acestei strategii, ca și aluzia la Sfânta Sfintelor, indică modul în care *Cântarea Cântărilor* va conduce sufletul spre uniune. Precum am observat deja, Părintele bisericesc percepe *Cântarea Cântărilor* ca utilizând puternice imagini erotice pentru a aduce credinciosul spre spațiul lipsit de imagini al Sfintei Sfintelor, unde are loc uniunea cu Dumnezeu dincolo de orice imagine și concept.

Ceea ce înțelege Sfântul Grigorie prin Sfânta Sfintelor poate fi înțeles mai explicit dacă analizăm două texte cheie care o descriu. În *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie comentează asupra intrării lui Moise în întunericul în care locuiește Dumnezeu, Sfântul Grigorie spunând că Moise „pătrunde în Sanctuarul mistagogiei divine. Aici, după ce nu mai poate fi văzut, devine una cu Invizibilul”. Este important să notăm caracterul apofatic al acestui text. Întunericul (γνόφος) este aproape întotdeauna utilizat de Sfântul Grigorie ca termen tehnic care indică incomprehensibilitatea divină. Pătrunderea lui Moise în întuneric indică intrarea sa în non-discursiv. Acest aspect este accentuat și mai mult prin înțelesul oximoronic al avansării lui Moise în interiorul Sfintei Sfintelor. Textul grecesc spune că Moise penetrează impenetrabilul (παράδυστος τὸ ἄδυστον). Teologul Nyssei utilizează adeseori oximoronul și alte expresii paradoxale pentru a indica acea barieră dincolo de care nu poate pătrunde rațiunea discursivă. A pătrunde în Sfânta Sfintelor înseamnă a pătrunde în întunericul necunoașterii²²⁴².

Paradoxul este oarecum inevitabil și sugerat de altfel de structura Sfintei Sfintelor. În deschiderea omiliei a doua, episcopul nyssean descrie Sfânta Sfintelor ca fiind „Cortul sacru al Mărturieii” și reflectează asupra acestei descrieri notând contrastul dintre exteriorul și interiorul său. Exteriorul constă din cortine realizate din pânză de in și

²²⁴⁰ *Ibidem*, p. 520.

²²⁴¹ *In Canticum canticorum*, GNO, VI, I, 23.14.

²²⁴² Martin Laird, „Under Somon's tutelage ..”, p. 513-514.

piei de capră. Interiorul este împodobit cu aur, argint și pietre prețioase; regăsim aici Arca, cădelnița și altarul; intrările sunt acoperite de văluri albastre, purpurii, galbene ca inul, stacojii, întrețesute împreună măiestrit, cu fir strălucitor de aur, care le fac să strălucească precum curcubeul (Ieș. 26)²²⁴³. Imediat, o aseamănă cu *Cântarea Cântărilor*, adevăratul Cort al Mărturieii, și care „ghidează în toate privitoare la filosofie și cunoașterea lui Dumnezeu”²²⁴⁴. Exteriorul *Cântării Cântărilor* este reprezentat de cuvintele și expresiile erotice care suscită dorință prin descrieri de lucruri frumoase, chiar și de membre expuse cu îndrăzneală. Interiorul *Cântării Cântărilor*: o Persoană în lumină puternică, plină de taine²²⁴⁵, adică, Preaiubitul, Dumnezeu Cuvântul. Mai grăitor este faptul că atunci când Sfântul Grigorie desemnează obstacolul în fața pătrunderii în *Cântarea Cântărilor* pentru comuniunea cu Dumnezeu, el trece de la metafora dorinței la cea a epistemologiei: gândurile sunt obstacolul în fața intrării în sanctuarul interior al *Cântării Cântărilor*²²⁴⁶. Dar aceasta nu ar trebui să ne surprindă. În binecunoscutele ascensiuni gregoriene spre uniunea apofatică, gândurile reprezintă obstacolul final în fața uniunii și trebuie abandonate²²⁴⁷. Pentru ca omul să pătrundă în *Cântarea Cântărilor*, întunericul sanctuarului interior, trebuie să abandoneze orice rațiune²²⁴⁸. În viziunea gregoriană, „sufletul care este călăuzit către piscuri, abandonând lucrurile de jos, atât cât este posibil naturii umane, intră în sanctuarele cunoașterii mistice înconjurat din toate părțile de întunericul divin. Acolo, toate aparențele fiind lăsate afară (ἔξω), singure care mai rămân a fi propuse contemplației sufletului sunt invizibilul (τὸ ἄόρατον) și incomprehensibilul (τὸ ἀκατάληπτον), în care este Dumnezeu”²²⁴⁹. Pasajul ne prezintă același progres: separarea de impietate, care corespunde vieții curățitoare, aplicația la cunoașterea realităților (προσοχή) care reprezintă viața iluminativă, depășind toate aparențele, nu doar

²²⁴³ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, GNO, VI, II, 43, 8-44, 7.

²²⁴⁴ *Ibidem*, 44.9-10.

²²⁴⁵ *Ibidem*, 44.16-17.

²²⁴⁶ *Ibidem*, 45.4-11.

²²⁴⁷ A se vedea, de exemplu, Avraam, în *Contra Eunomium*, GNO, I.252.1-253.28 și mireasa în *In Canticum canticorum*, VI, 182.2.183.15.

²²⁴⁸ Martin Laird, „Under Somon's tutelage ...”, p. 516.

²²⁴⁹ *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 1000D-1000A.

ale sensibilului, ci și ale conceptualului (καταλαμβάνομεν), adică depășind orice activitate naturală a sufletului. Întuneric este obscuritatea totală a sufletului în fața realității divine care îi este invizibilă (ἀόρατον, ἀθέατον) și incomprehensibilă (ἄληπτον). Această stare este formulată în termeni negativi, nu pentru că ar fi o negație. Dimpotrivă, este foarte pozitiv. Dar realitatea sa, excedând natura, nu este formulată în termeni conceptuali.

Sfântul Grigorie precizează în continuare: „adevărata cunoaștere a celui care caută este de a înțelege că a vedea înseamnă a nu vedea, pentru că transcende orice cunoaștere, fiind separat din toate părțile de incomprehensibilitate ca de un întuneric”²²⁵⁰.

Modul în care cuvintele apofatice acționează asupra înțelegerii noetice-erotice sunt tipice pedagogiei *Cântării Cântărilor*. Pieptul și buzele Preaiubitului au atras mireasa/sufletul, Duhul a purificat-o. Ea pătrunde în sanctuarul interior cu mintea și se regăsește imediat în situația unui paradox. Se află în sanctuar dar pare să creadă că este în anticameră. Această deplasare discursivă adusă de întâlnirea cu Preaiubitul, dincolo de înțelegerea conceptelor, o lasă pe mireasă vorbind în oximoroane paveliene, indicatorul lingvistic al apofaticului: vede nevăzutul, aude inaudibilul. Mireasa se găsește în întunericul epistemologic al sanctuarului. Prin pedagogia *Cântării Cântărilor*, înțelegerea noetică-erotică a sufletului s-a destins în palmele deschise ale comuniunii²²⁵¹.

²²⁵⁰ *Ibidem*, col. 733B; citat de Jean Daniélou, *Platonisme ...*, p. 205-206.

²²⁵¹ Martin Laird, „Under Somon's tutelage ...”, p. 517.

CAPITOLUL VIII

Influența gândirii Sfântului Grigorie asupra teologiei de mai târziu

VIII.1. Amprente ale teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa asupra teologiei de mai târziu

Nu există îndoială că Sfântul Grigorie de Nyssa a jucat un rol foarte proeminent în fundamentarea și dezvoltarea misticii creștine. El a fost considerat ca reprezentând veriga dintre Filon și alexandrini prin Plotin la Sfinții Dionisie Pseudo-Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și mistica bizantină. Deși se pare că a fost ulterior pus în umbră de autoritatea Sfântului Dionisie Areopagitul și deși alți scriitori medievali occidentali precum Hugh și Richard de Saint Victor, William de Paris, Sfântul Bonaventura, Dionisie Cartusianul și John Gerson au comentat mai mult *Teologia mistică* a Pseudo-Areopagitului decât tratatele Sfântului Grigorie al Nyssei, totuși, ei sunt toți în mare măsură îndatorați episcopului de Nyssa²²⁵².

Pentru toți Sfinții Părinți greci, îndumnezeirea prin împărtășirea de valorile creștine trebuie să fie în mod natural punctul de plecare al unei urcări constante și tot mai desăvârșite înspre Dumnezeu. Unii dintre ei plasează la capătul acestei urcări unirea extatică cu Dumnezeu. Astfel ia naștere mistica creștină. Pregătită de scrierile pauline și ioaneice, descrisă la modul general de către Origen și Sfântul Grigorie de Nyssa, ea atinge la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul o mare înflorire.

În a doua jumătate a secolului al V-lea, mistica neoplatonică, reînviată de către Proclus, pare să fi înregistrat un real succes. Convinș că nu se elimină decât ceea ce se înlocuiește, Sfântul Dionisie nu

²²⁵² Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 291.

se descurajează în fața unei sarcini atât de dificile și delicate ca încreștinarea neoplatonismului.

Potrivit lui Proclus, scopul care trebuie atins este îndumnezeirea, altfel spus, unirea, chiar identificarea cu Dumnezeu, cel Unul, această ultimă mențiune fiind combătută de Părinți. Or, dacă e adevărat că cel asemenea nu este cunoscut decât de cel căruia îi seamănă, trebuie să admitem că, pentru a putea intra în comuniune cu Dumnezeu, sufletul trebuie să împărtășească un element dumnezeiesc.

Mai puțin directă, dar mai ușoară, este calea rânduielilor creștine. Ea conduce la îndumnezeire în trei stadii – curățirea, iluminarea și unirea.

Dar oricât de intimă ar putea fi unirea îndumnezeitoare astfel atinsă, Sfântul Dionisie nu o confundă niciodată cu fuziunea sau absorbirea de care vorbesc neoplatonicii, ea rămânând, din contră, o participare care respectă însă distanța nemărginită dintre Ziditor și zidirea Sa.

Datorită Sfântului Maxim Mărturisitorul, care interpretează o parte din doctrina Sfântului Dionisie respectând exigențele unei înțelegeri mai rafinate, acesta din urmă a ajuns să fie considerat unul dintre părinții misticii creștine.

Disputele hristologice ale secolelor IV-VIII au produs numeroase direcții secundare. Una dintre ele a constituit-o clarificarea doctrinei θέωσις-ului. Exemplificând, redăm în acest sens mărturia Sfântului Anastasie Sinaitul (secolul VII), care, în lucrarea sa polemică împotriva monofizitismului, preciza: „θέωσις constă în înălțarea la treapta superioară, în niciun caz în suprimarea sau modificarea naturii”²²⁵³. Această declarație este susținută de autor astfel: „Îndumnezeit înseamnă că a fost ridicat la o slavă mai înaltă, nu că a fost golit de natura sa”²²⁵⁴. Tradus în terminologia noastră modernă, înseamnă că în procesul θέωσις-ului, omul este îndumnezeit, că este cuprins în viața interioară mai înaltă a lui Dumnezeu, și nu că ar fi dezumanizat sau despuat de calitățile și proprietățile sale umane. Din contra, odată cu îndumnezeirea, are loc procesul adevăratei umanizări, pentru că

²²⁵³ P. G. LXXXIV, col. 77.

²²⁵⁴ *Ibidem*.

omul „se apropie de Dumnezeu Omega, Dumnezeu cel Care Împlinește, temeiul ființei și al desăvârșirii și, prin urmare, se apropie mai mult de sinele real”²²⁵⁵.

Ceva din amprenta pe care Sfântul Grigorie de Nyssa și-a pus-o asupra teologiei de mai târziu poate fi urmărită mai ales în scrierile a câtorva proeminenți scriitori greci din secolele VI-VII, Sfântul Dionisie Areopagitul (sfârșitul secolului al V-lea sau începutul secolului al VI-lea) și, prin acesta, la Sfântul Maxim Mărturisitorul. Începând cu secolul al XI-lea și până în secolul al XV-lea, se manifestă o revigorare a învățaturii despre îndumnezeire. Exponenții principali în această perioadă au fost Sfântul Simeon Noul Teolog († 1022) și, în special, Sfântul Grigorie Palama (1296-1359), ale cărui scrieri au inițiat faimoasa controversă palamită sau isihastă. Încă din acele vremuri, *θεωσις* a devenit una dintre cele mai prețuite expresii ale spiritualității creștine răsăritene.

Este binecunoscut în aria teologică faptul că o serie întreagă de Părinți ai Bisericii ce au trăit în secolele ce au urmat după trecerea la Domnul a arhipăstorului Nyssei mărturisesc și ei că lumina arătată de Dumnezeu sfinților este altceva decât cunoștința din lucrurile create, e slava naturii dumnezeiești. E singura lumină adevărată, eternă, neschimbată, prin care devenim și noi lumină, ca niște fii ai luminii. Această lumină au văzut-o Apostolii pe Tabor, prefăcându-se, schimbându-se ei înșiși în lumină, apoi Maria Magdalena și ceilalți sfinți. În sensul acesta trebuie înțeles cuvântul lui Ava Iosif către Ava Lot „că nu poți să te faci călugăr, de nu te vei face ca focul, arzând tot”. El însuși făcându-și odată rugăciunea „și-a întins mâinile la cer și i s-au făcut degetele ca zece făclii de foc”²²⁵⁶. Tot așa au fost văzuți *strălucind ca fulgerul* și Ava Pamvo și Silvan și Sisoe²²⁵⁷. Prin mărturiile certe ale Părinților se poate spune că lumina lui Hristos este o realitate concretă ce scaldă întreg pământul de la o margine a lui până la cealaltă, însă ea nu are nici început, nici sfârșit, nefiind circumscrisă în timp și spațiu. Această lumină poate fi văzută numai de omul interior (asemenea

²²⁵⁵ Petro B. T. Bilaniuk, *op. cit.*, p. 352.

²²⁵⁶ *Pateric*, la Ava Iosif, Ed. Râmnicu Vâlcea, 1930, p. 113.

²²⁵⁷ *Ibidem*, p. 193.

Mariei Magdalena)²²⁵⁸, pentru că numai în inimile curate tronează Hristos.

Ideea dominantă din *De vita Moysis* a Sfântului Grigorie al Nyssei, și anume descrierea vieții desăvârșite folosind schema cărții biblice Ieșirea, a fost utilizată mai târziu și de Avva Isaia²²⁵⁹, de Filoxen de Mabburg²²⁶⁰ și alții²²⁶¹.

Sfântul Grigorie de Nyssa a devenit cunoscut ca *Părintele Părinților* și cu toate acestea, după cum observă David Bálas în articolul său asupra Sfântului Grigorie, influența ulterioară a scrierilor și teologiei lui nu a fost niciodată cercetată sistematic²²⁶². Influența Sfântului Grigorie asupra Sfântului Dionisie poate fi cu ușurință observată prin faptul că Dionisie, în *Teologia mistică*, I, 3, vorbește despre a fi unit cu Dumnezeu, despre misterul divin etc., idei pe care le întâlnim la Sfântul Grigorie de Nyssa în *De vita Moysis*. Mai presus de toate, Sfântul Grigorie este cel căruia Lossky îi atribuie, în *Teologia mistică a Bisericii Răsăritene*, „bazele apofatice ale întregii teologii adevărate”²²⁶³.

Precum am subliniat mai sus, mare parte din influența Sfântului Grigorie și-a găsit drumul spre Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) prin intermediul Sfântului Dionisie, despre care Sfântul Maxim scrie un comentariu elaborat. Dar, dincolo de această influență indirectă, putem regăsi mare parte din spiritualitatea Sfântului Grigorie în antropologia Sfântului Maxim, un aspect bine ilustrat de Andrew Louth, în discuția sa asupra tradiției dogmatice a Sfântului Maxim (în volumul său, intitulat *Maximus The Confessor*). În introducerea sa la traducerea Sfântului Maxim din colecția „Classics of Western Spirituality” (p. 6), Jaroslav Pelikan percepe reușita Sfântului

²²⁵⁸ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu ...*, p. 144.

²²⁵⁹ *Oratio*, 24, P. G. XL, col. 1174C.

²²⁶⁰ *Homélies*, 9, în col. SC, vol. 44, 1956, p. 263-266.

²²⁶¹ A se vedea R. LE DÉAUT și J. LÉCUYER, „Exode”, în *DSp*, 4, 2, 1961, col. 1957-1995 și Tomáš Špídlík, *op. cit.*, p. 107.

²²⁶² David Balás, „Gregor von Nyssa”, în *Theologische Realenzyklopädie*, XIV, 1985, p. 173-181.

²²⁶³ Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge, 1957, p. 33.

Maxim de a-l salva pe Sfântul Dionisie de la interpretările neoplatoniciene prin situarea lui în cadrul tradiției capadociene²²⁶⁴. Sfântul Maxim a folosit în mod evident atât sistemul dialectic al Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul (fără a se identifica cu el), cât și teologia spirituală a Părinților Capadocieni (Grigorie de Nyssa și, în special, Grigorie de Nazianz). De fapt, Sfântul Grigorie de Nazianz a devenit, în acest proces, una dintre cele mai citate autorități în opera teologică maximiană²²⁶⁵.

Numeroși autori din epoca patristică au folosit tema doririi continue, în afara oricărei săturări, a celui cufundat în vederea lui Dumnezeu, pentru a exprima veșnica prospețime a bucuriei celor aleși. Dorind să pună în acord două afirmații antinomice ale Scripturii: „spre care și îngerii doresc să privească”. (I Pt. 1, 12) și „îngerii lor, în ceruri, pururea văd fața Tatălui Meu, Care este în ceruri”. (Mt. 18, 10), Sfântul Grigorie cel Mare (cca. 540-604) consemnează următoarele: „Dacă se compară cele două afirmații, se constată că ele nu se contrazic în niciun fel. Căci îngerii, în același timp, Îl văd pe Dumnezeu și doresc să-L vadă, sunt însetați de a-L contempla și Îl și contemplă. Dacă ei ar dori numai să-L vadă, fără a avea parte de bucuria vederii, această dorire stearpă ar fi prilej de neliniște, neliniște a suferinței. Dar preafericii îngeri sunt departe de orice suferință a neliniștii, căci suferința și fericirea sunt de neîmpăcat ... Și pentru ca să nu fie deci neliniște în această dorire a lor, așteptarea lor este împlinită în chiar dorirea lor, și pentru ca săturarea să nu ducă la dezgust, ei continuă să dorească chiar fiindu-le împlinită dorirea. La fel va fi și pentru noi, când vom veni la izvorul Vieții: vom simți cu bucurie, în același timp, și setea și potolirea ei”²²⁶⁶.

În privința îndumnezeirii omului, teologia apuseană, în special începând cu secolul al XII-lea, tinde să sublinieze mai mult îndepărtarea păcatului și reparația sau mântuirea. Astfel, în loc de teologia răsăriteană a θεωσις-ului, apărea în Apus doctrina slavei. Termino-

²²⁶⁴ Anthony Meredith, S. J., *Gregory of Nyssa ...*, p. 138-139.

²²⁶⁵ Lars Thunberg, *Omul și cosmosul*, traducere de Prof. Dr. Remus Rus, Editura IBMBOR, București, 1999, p. 16.

²²⁶⁶ Sf. Grigorie cel Mare, *Moralia in Iob*, 18, 54, 91, P. L. LXXVI, col. 94AC.

logia preferată era „revenirea la o viață nouă”, „reparația”, „adoptarea” etc. Totuși, există și excepții notabile, cum ar fi Tertulian, Fericitul Augustin, Sfântul Ilarie de Poitiers, Bonaventura și Toma de Aquino, care, sub influența Părinților greci și în special a Sfântului Ioan Damaschin și a lui Nemesius, utilizau și termenul „îndumnezeire” pentru a arăta efectul suprem al slavei. Recent, interesul pentru această doctrină pare să se amplifice în Apus.

Pe măsura trecerii timpului, diferențele dintre abordările răsăriteană și apuseană la taina mântuirii și a slavei se accentuau, pentru că direcțiile de analiză, terminologiile și punctele de interes își asumau o formă distinctivă, răsăriteană sau apuseană. Totuși, esența doctrinei mântuirii și slavei a rămas aceeași în Răsărit, ca și în Apus. Cu alte cuvinte, teologia creștină propovăduia slava supranaturală și sfințitoare, noua viață în Hristos rezultând din aceasta, împărtășirea de trupul lui Hristos și sălășluirea Treimii Sfinte în creștinul credincios.

La fel, în Răsărit, învățătura despre *θεωσις* a rămas punctul central al doctrinei mântuirii, iar „învățăturile despre desăvârșire și sfințire prin Duhul Sfânt, a îndumnezeirii omului și a învierii omului întreg în trup și suflet nu și-au pierdut niciodată vigoarea și prospekția așa cum s-a întâmplat în Apus”²²⁶⁷.

VIII.2. Învățătura despre *ἐπέκτασις*. Influența Sfântului Grigorie de Nyssa asupra gândirii teologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul

Învățătura despre *epectază* s-a demonstrat a avea o enormă influență asupra teologiei în dezvoltare a Bisericii. A furnizat informații gânditorilor bizantini și eleni de mai târziu, cum ar fi Sfinții Maxim Mărturisitorul și Grigorie Palama, și a continuat să-și găsească o voce prin teologii ortodocși ai modernității. Mai recent, începând cu jumătatea secolului al XX-lea și continuând până în prezent, conceptul a reapărut în Apus ca parte a unui efort științific mai larg de a recupera opera Sfântului Grigorie al Nyssei.

²²⁶⁷ PetroB. T. Bilaniuk, *op. cit.*, p. 354.

Tema epectazei sau a progresului perpetuu este o temă bogată și multifacetată, cu rădăcini în gândirea pre-capadociană²²⁶⁸. Urme ale temei pot fi descoperite în tradiția teologică bizantină la Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Simeon Noul Teolog și chiar la Sfântul Grigorie Palama²²⁶⁹. Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) a avut mai mult decât un interes efemer în această noțiune a gândirii Sfântului Grigorie și a fost, prin lectura sa asiduă a lucrărilor nysseene, cunosător al unora dintre textele cheie în care apare această temă. Sfântul Maxim Mărturisitorul, „cel mai profund teolog al erei bizantine și o mare autoritate în viața de rugăciune”²²⁷⁰, a fost „un filosof de o mare vigoare ..., teolog și un mare dascăl al doctrinei îndumnezeirii, căreia îi precizează în mod clar sensul și natura..., moștenitor al Alexandriei, familiar cu Capadocienii”²²⁷¹ și nu în ultimul rând unul dintre cei mai mari Părinți ai Bisericii Răsăritene²²⁷². Acesta nu a preluat mecanic *epektasis*-ul Sfântului Grigorie de Nyssa, ci i-a explorat implicațiile și a prelucrat conceptul în îndelungatul proces al articulării propriei doctrine teologice. El a abordat tema din perspective diferite: polemice, filosofice, ascetice și mistice, toate meritând o atentă cercetare.

Analizarea atentă de către Sfântul Maxim a noțiunii de progres perpetuu a Sfântului Grigorie poate fi identificată în răspunsul său la trei probleme integrale ale doctrinei origeniste: ipoteza *sațietății*, definiția mutabilității creaturii și problema stabilității eshatologice a sufletelor.

²²⁶⁸ Despre aceste rădăcini, a se vedea Everett Ferguson, „God's Infinity and Man's Mutability ...”, p. 60-61; de asemenea, Jean Daniélou, *L'épectase*, 1882; de un real folos mi-a fost studiul profesorului Paul M. Blowers, „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of *perpetual progress*”, în *VC*, 46, 1992, p. 151-171, ale cărui concluzii le-am folosit în prezentul subcapitol.

²²⁶⁹ De exemplu, *Triade*, II, 3.35. Pentru vestigii ale acestei teme în spiritualitatea vestică, a se vedea *DSp*, IV, pt. 1, Beauchesne, Paris, 1960, s.v. „Épectase”, col. 785-788.

²²⁷⁰ Ieromonah Alexander Golitzin, *Mistagogia - experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, Traducere și prezentare: Diac. Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 72.

²²⁷¹ Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu ...*, p. 64.

²²⁷² El este cu adevărat unul dintre cei mai de seamă gânditori creștini din toate timpurile. Cu toate acestea, până nu demult, gândirea sa a fost puțin cunoscută în Europa Apuseană și în America de Nord. Doar în ultimii treizeci sau patruzeci de ani ea a fost studiată mai amplu, cu precădere în Franța și Germania. (A. M. Allchin, *Prefață la Lars Thunberg, Omul și cosmosul ...*, p. 5).

Ca și Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Maxim a fost deosebit de dezgustat de ideea de sațietate (χόρος) experimentată de ființele raționale care s-au unit deja cu Dumnezeu²²⁷³, de însăși posibilitatea că mintea s-ar putea sătura de contemplarea lui Dumnezeu, amânându-și progresul spiritual până la punctul în care va cădea datorită plictiselii sau neglijenței. Dumnezeu, Care este prin natură infinit (ἄπειρος), prin natură tinde spre infinitate (ἐπιτείνειν πρὸς τὸ ὄριστον) pofta celor care se bucură de El prin participare (διὰ μετοχής)²²⁷⁴. Sfântul Maxim invocă un pasaj central din *De vita Moysis*, scrisă de Sfântul Grigorie, unde acesta din urmă face o paralelă între bunătatea absolută și infinitatea caracteristică naturii lui Dumnezeu, pe de o parte, și dorința infinită a sufletului pentru El, pe de altă parte, care reprezintă principiul fundamental al participării noastre (μετουσία sau μετοχή) la Dumnezeu. Cu certitudine, oricine participă la virtute și la bine participă la Dumnezeu, pentru că El Însuși este binele și virtutea absolută. Atunci, din moment ce acei care cunosc ce este Bine, doresc prin natura lor participarea la Acesta, și, din moment ce acest Bine nu are limită, însăși dorința participantului este lipsită de loc de oprire (στάσις), străduindu-se spre infinit. Căci participarea la Dumnezeu Care e infinit, naște și un dor infinit: „urmează în mod necesar că și dorul celui ce caută să participe la El va fi tot pe măsura desfășurării și nu va cunoaște odihnă²²⁷⁵”. Verbul folosit de Sfântul Grigorie pentru tinderea infinită a dorinței alături de Dumnezeu infinit este συμπαράτειν. Sfântul Maxim, într-un cuvânt de încurajare oferit prietenului său Marin, îl apreciază exact pentru „strădania avansării tale, în dorința ta de Dumnezeu, alături de infinitatea lui

²²⁷³ Una din cele mai valoroase analize a implicării noțiunii origeniste de sațietate aparține Margueritei Harl, „Recherches sur l'origénisme d'Origène: la «satiété» (χόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes”, în *SP*, 8, Texte und Untersuchungen 93, Akademik-Verlag, Berlin, 1966, p. 373-405.

²²⁷⁴ P. G. XCI, col. 1089B; Paul M. Blowers, *op. cit.*, p. 154.

²²⁷⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, P. G. XLIV, col. 301AB. Și în alt loc, Sfântul Grigorie subliniază faptul că natura divină este nedeterminată, este infinită (ἄπειρον) și că pe Dumnezeu nimic nu ar putea să-L limiteze, infinitul lui Dumnezeu scăpând oricărei limite; (*Omilii la Ecclesiast*, VII, P. G. XLIV, 728B). Iar dacă binele este prin propria natură infinit (ἄπειρον), înseamnă că și participarea (μετουσία) la bucuria lui va fi infinită.

Dumnezeu (απειρία)²²⁷⁶. Într-un alt loc, îl laudă pentru că face din ἐπέκτασις scopul vieții lui, iar din mișcarea (tinderea) etern mobilă (ἀεικίνητος ἄνοδος) spre Logos, țelul rațiunii sale²²⁷⁷. Utilizarea de către Sfântul Maxim a cuvântului ἐπέκτασις ca *terminus technicus* pentru progresul perpetuu spre Dumnezeu este deosebită, pentru că substantivul este utilizat de Sfântul Grigorie însuși, sub această accepțiune, o singură dată (*In Canticum Canticorum*, omilia a VI-a), preferința sa manifestându-se spre diversele forme ale verbului ἐπεχτείνειν. Referindu-se la aceasta, în *Capete despre dragoste*, Sfântul Maxim menționează că „Dumnezeu Cel supraplin n-a adus cele create la existență fiindcă avea lipsă de ceva, ci ca acestea să se bucure de El pe măsura și pe potriva lor, iar El să se veselească de lucrurile Sale, văzându-le pe ele veselindu-se și săturându-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura²²⁷⁸.

Într-un alt loc, Sfântul Maxim vorbește, în termeni care amintesc fără echivoc de Sfântul Grigorie de Nyssa, despre afecte și punerea lor într-o continuă lucrare mântuitoare spre câștigarea bunurilor cerești. În acest sens, Sfântul Grigorie de Nyssa scrie: „Căci dacă ajunge cineva la cunoașterea slăbiciunilor (afectelor) legate fără voie de suflet, va socoti că nu știe și nu poate să se despartă de relele înjugate cu el²²⁷⁹. Comentând acest text, părintele profesor Dumitru Stăniloae, cel care a tradus o mare parte din opera Sfântului Grigorie de Nyssa în limba română, scrie: „E vorba de afectele care, deși în ele însele sunt nepăcătoase, duc pe om aproape necesar spre patimile păcătoase, care în grecește se numesc, ca și primele, tot patimi. Foamea, care e un afect ireproșabil, duce în mod aproape necesar la patima păcătoasă. Numai cu ajutorul harului dumnezeiesc o putem ține în frâul satisfacerii ei nepăcătoase. Doctrina aceasta a fost preluată de sfântul Maxim Mărturisitorul²²⁸⁰. Făcând referire la afecte, Sfântul Maxim precizează că acestea nu au fost create la început împreună cu firea

²²⁷⁶ *Opuscula theologica et polemica*, I, P. G. XCI, col. 9A; a se vedea aceeași operă (24C), unde satisfacția deplină (χόρος) a posesiunii mistice este chiar ἡ ἐπ' ἀπειρον ἐπίτασις αὐτῆς τῆς τῶν ἀπολαυόντων ὁρέξεως; Paul M. Blowers, *op. cit.*, p. 167.

²²⁷⁷ *Opuscula theologica et polemica*, P. G. XCI, col. 228B.

²²⁷⁸ *Capete despre dragoste*, suta a treia, cap. 46, în *col. cit.*, p. 95.

²²⁷⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *De Beatitudinibus*, VI, P. G. XLIV, col. 1273A.

²²⁸⁰ Notă explicativă nr. 121, în *vol. cit.*, p. 384.

oamenilor, căci ar intra în definiția firii, ci „spun, învățând de la marele Grigorie al Nyssei, că ele odrăslesc în fire după ce au pătruns în partea cea mai puțin rațională a ei, din pricina căderii din starea de desăvârșire. Prin ele, în loc de chipul dumnezeiesc și fericit, îndată după călcarea poruncii s-a făcut în om străvezie și vădită asemănarea cu dobitoacele necuvântătoare. Căci trebuia, după ce s-a acoperit demnitatea rațiunii, ca firea oamenilor să fie chinuită pe dreptate de trăsăturile iraționalității (dobitociei) la care a fost atrasă prin voia ei, Dumnezeu rânduind preînțelept ca omul în felul acesta să vină la conștiința măreției sale de ființă rațională.

Cu toate acestea, și afectele devin bune în cei ce se străduiesc, și anume atunci când, desfăcându-le cu înțelepciune de lucrurile tru-pești, le folosesc spre câștigarea bunurilor cerești. De pildă: pofta o pot prefăce în mișcarea unui dor spiritual după cele dumnezeiești; plăcerea, în bucuria curată pentru conlucrarea de bunăvoie a minții cu darurile dumnezeiești; frica, în grija de-a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatelor; iar întristarea, în pocăința care aduce îndreptarea pe urma păcatului din timpul de aici”²²⁸¹.

Referința din cartea biblică Filipeni 3, 12-14, care este fundamentul scripturistic primar pentru noțiunea de ἐπέκτασις (prin intermediul participiului folosit de Sfântul Pavel ἐπεχτεινόμενος în versetul 13), îl aliniază o dată în plus pe Sfântul Maxim la Sfântul Grigorie; el aplică avertismentul Sfântului Grigorie din *De vita Moysis*, care scrie că așa cum sfârșitul vieții este începutul morții, oprirea din cursa virtuții marchează începutul cursei răului: „Despre virtute însă, am învățat de la Apostol un singur hotar: acela că nu are hotar. Căci acel dumnezeiesc Apostol, mare și înalt în înțelegere, alergând prin virtute, niciodată nu a sfârșit întinzându-se spre cele dinainte (Filip. 3,13) și nici oprirea viitoare din alergare nu-i era sigură. Pentru ce? Pentru că binele prin firea lui nu are hotar; el se hotărânește numai prin asemănarea cu ceea ce-i este contrar. Așa, viața are ca hotar moartea; lumina, întunericul; și toate câte sunt bune se hotărânesc prin ceea ce le este potrivnic. Căci precum sfârșitul vieții este începutul morții, tot

²²⁸¹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 1, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, în *Filocalia* ..., vol. III, Editura Humanitas, București, 1999, p. 40.

asa și oprirea din alergarea virtuții se face început al păcatului. Așadar, iată că nu se dezmente cuvântul nostru, când spune că este cu neputință de a afla o margine a virtuții. Iar prin aceasta s-a dovedit că ceea ce se cuprinde în niște margini nu este virtute”²²⁸². Răspunzând la o întrebare adresată de prietenul său, egumenul libian Talasie, asupra cărții biblice Ieșirea (cap. 4, 24), Sfântul Maxim alegorizează istoria lui Moise. Acesta din urmă, aflându-se în drumul spre Egipt, a fost amenințat de îngerul lui Iisus pentru că fiul său era necircumscriș. Ca în lucrarea clasică a Sfântului Grigorie, *Despre viața lui Moise*, Moise este încă o dată prezentat în rolul călugărului arhetipal care trebuie să persevereze, netulburat, pe drumul virtuții: „Pustiul din care e trimis Moise în Egipt spre a scoate din el pe fiii lui Israel este sau firea omenească, sau lumea aceasta, sau deprinderea lipsită de patimi. În una din acestea aflându-se mintea, după ce a dobândit cunoștința lucrurilor prin contemplație, primește în adâncul inimii, de la Dumnezeu, îndemnul ascuns și tainic să scoată din Egipt, adică din trup și din simțire, ca pe niște israeliteni, înțeleșurile dumnezeiești ale lucrurilor, ca să nu se mai ostenească acestea prostește în frământarea lutului, adică a patimilor trupului. Încredințată cu această slujbă dumnezeiască, mintea pornește împreună cu înțelepciunea, care este unită cu ea prin cunoștință, întocmai ca o soție, și cu chipul purtărilor alese sau cu gândul de bun neam născut din ea, pe calea virtuților. Calea aceasta nu îngăduie nici o oprire celor ce merg cu ea, ci aceștia trebuie să înainteze neconținut și întins spre ținta sufletului, adică spre cununa chemării de sus. Căci oprirea pe calea virtuții este începutul păcatului, deoarece mintea se ocupă atunci pătimas cu vreunul dintre lucrurile materiale care stau pe amândouă părțile drumului și face chipul și gândul cel curat, și tăiat împrejur al purtării evlavioase netăiat împrejur și întinat. Când deci se oprește, vede îndată prin conștiință, rațiunea muștrătoare, ca pe un înger, amenințând-o cu moartea și mărturisind că pricina amenințării este oprirea pe calea virtuții, oprire care face gândul netăiat împrejur”²²⁸³.

Pe drumul virtuții, Hristos este lângă fiecare nevoitor, și fiind lângă fiecare, suferă cu fiecare, pe măsura suferinței fiecăruia. În

²²⁸² Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 300D-301A; PSB 29, p. 22.

²²⁸³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 17, în col. cit., p. 70-72.

viziunea Sfântului Grigorie, Hristos Se naște cu cel ce urcă drumul virtuții la o viață înnoită: „Iisus, copil, se naște în fiecare din noi”²²⁸⁴. Domnul Hristos reface împreună cu fiecare urcușul duhovnicesc. Credinciosul, progresând în viața duhovnicească, progresează și Hristos odată cu cei ce l-au primit, arătându-se copil sau tânăr sau om²²⁸⁵. Ideea aceasta o întâlnim și la Sfântul Maxim Mărturisitorul. În viziunea Sfântului Maxim, lucrarea desăvârșirii umane are două aspecte. Dintr-un punct de vedere, ea înseamnă restaurare, unificare și îndumnezeire și din alt punct de vedere, înseamnă „sălășluirea dumnezeiască în multiplicitatea umană”²²⁸⁶. Dumnezeu dorește să se facă neîncetat om întru cei vrednici²²⁸⁷. Referindu-se la citatul din Osea 12, 10-11, Sfântul Maxim îl interpretează în sensul că „Dumnezeu, în marea Lui dragoste, se face tuturor toate, potrivit măsurii virtuții practice a fiecăruia”. Astfel, Dumnezeu este, ca să spunem așa, diferențiat după diferențierile umane, care își primesc, în felul acesta, locul potrivit și adevăratul lor sens²²⁸⁸.

Întorcându-ne la aspectul distinct polemic, menționăm că Sfântul Maxim are o presupunere în argumentul său împotriva ideii origeniste de $\chi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$, în afara principiului infinității divine și al insațiabilității sufletului, și anume, că nu există nimic în text care să sugereze că sufletele, odată ancorate în Bine, nu ar putea să recadă prin sațietate²²⁸⁹. Ca rezultat, nu poate exista o ancorare permanentă în Bine. Sfântul Maxim respinge replica origenistă (Origen, *De principiis*, I.3.8) prospectivă, conform căreia Binele ar putea fi perceput la maximum numai prin experiența contrariului său, și pătrunde până la rădăcina adevărată a problemei sațietății: implicația unei mutabilități atât ontologice, cât și morale (τροπή), și a instabilității ființelor create.

²²⁸⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *De vita S. P. Ephrem Syri*, P. G. XVI, col. 863D.

²²⁸⁵ *Ibidem*, col. 938D; Nicolae Fer, „Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază ...”, p. 95.

²²⁸⁶ Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul ...*, p. 358-359.

²²⁸⁷ *Răspunsuri către Talasie*, în col. cit., p. 84-85 sq.

²²⁸⁸ *Epistole*, 2, P. G. XCI, col. 401B; Lars Thunberg, *op. cit.*, p. 363.

²²⁸⁹ *Ambigua*, 7, P. G. XCI, col. 1069BC; a se vedea și P. Sherwood, „The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism”, în *SA*, Herder, Roma, 1955, p. 184-192.

După cum indică Brooks Otis, presupunerea, în perspectiva origenistă, a unei căderi prin sațietate rezidă în aceea că niciun suflet nu ar alege în mod intenționat răul – rațiunea, când este exercitată, nu ne poate duce pe căi greșite – și, astfel, toate sufletele trebuie să fie supuse unei instabilități sau posibilități genetice de modificare²²⁹⁰.

Problema stabilității eshatologice, atât de integral asociată celei a mutabilității morale, ne conduce la climaxul reaprecierii maximiene a noțiunii Sfântului Grigorie de progres perpetuu în contextul anti-origenist. După cum s-a indicat anterior, Sfântul Maxim afirmă, odată cu predecesorul său capadocian, că mișcarea eternă în jurul Divinului (ἡ περὶ τὸ θεῖον ἀεικίνησις) ia naștere din chiar esența sufletului, ca o ἐνέργεια ψυχῆ constitutivă. Sfântul Maxim a căutat să stabilească existența unei staze finale, sau al unui repaus, al mișcării morale a sufletelor, care trebuie atinsă, dar că aceasta trebuie să fie o fixare autentică, imperturbabilă în Dumnezeu – adică, nu o ἀποχατάσεις, dacă acest termen înseamnă literar numai recuperarea unei staze instabile a sufletelor preexistente. Cum ar putea mișcarea eternă a creaturilor să fie astfel reconciliată cu o stază finală și reală?

Sfântul Grigorie propusese la acest punct un paradox absolut și infinit²²⁹¹. În epectază există un aspect de stabilitate ce constă în participarea la Dumnezeu și un aspect de mobilitate eternă către Dumnezeu. Condiția *sine qua non* a înaintării în bine este statornicirea în binele adevărat, iar acesta fiind infinit, numai cel ce rămâne în el

²²⁹⁰ Brooks Otis, „Cappadocian Thought as a Coherent System”, în *DOP*, 12, 1958, p. 102-103.

²²⁹¹ În această privință, punându-l pe Sfântul Grigorie de Nyssa în comparație cu Origen, la Părintele capadocian *progresul continuu* înlocuiește *unitatea statică* a sistemului bazat pe filosofia greacă al lui Origen. Brooks Otis propune compararea *Omiliilor la Cântarea Cântărilor* sau a celei de-a 27-a *Omilii la Numeri*, ale lui Origen, cu *De vita Moysis*, deoarece din aceasta s-ar vedea clar că o prăpastie separă cele două spiritualități: a lui Origen este guvernată de omniprezenta posibilitate a ispitei și a păcatului, în timp ce Sfântul Grigorie se ocupă aproape exclusiv cu viața fără de păcat a celor salvați și binecuvântați. Unul înțelege să trateze ideea de progres, iar celălalt manifestă conștiința puterii păcatului; vezi Abraham J. Malherbe și Everett Ferguson, *Introduction*, în Gregory of Nyssa, *The Life of Moses ...*, p. 13-14 și Chișcari Ilie, „Concepția despre epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa – o teologie a dorinței –”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă «Patriarhul Justinian»*, Edit. Universității din București, București, anul V (2005), p. 591.

înaintează la nesfârșit. Într-un pasaj celebrat din *De vita Moysis*, el descoperă adevăratul mister al atitudinii lui Moise pe munte, în Ieșire 33, 21, când precizează că „acesta este lucrul cel mai minunat dintre toate: că același lucru este și stare (στάσις) și mișcare (κίνησις). Pentru că cel ce se înalță, cu certitudine nu poate sta în repaus, iar cel care stă, nu urcă. Dar aici, a sta înseamnă a urca. Vreau să spun prin aceasta că, cu cât cineva este mai întărit și mai neclintit în Bine, cu atât progresa mai mult pe calea virtuții. Căci cel nestatornic ... nu va putea înainta niciodată spre înălțimea virtuții”²²⁹². În concepția Sfântului Grigorie, epectaza ca atitudine permanentă a omului se va continua și în eternitate, în viața veșnică, pentru că aspectul de stabilitate al epectazei face ca ea să se mențină în starea de mobilitate pentru eternitate. Astfel, sufletul fiind veșnic în mișcare, veșnic transpare din ființa lui un impuls al dorinței și al dragostei, care-l face să înainteze mereu în unirea cu Dumnezeu, făcând ca epectaza să depășească timpul și să intre în veșnicie²²⁹³.

Nici Sfântul Maxim nu poate concepe un timp sau un eon când sufletul nu ar progresa, din moment ce, așa cum am văzut anterior, infinitatea lui Dumnezeu maximizează perpetuu dorința umană pentru El²²⁹⁴.

Sfântul Maxim angajează oximoronul *repaus etern mișcător sau odihna pururea mobilă* (στάσις ἀεικίνητος) în descrierea acestei stări exaltate a ființei²²⁹⁵. El vorbește de o odihnă pururea mișcătoare în *duminica vieții îndumnezeite*. Este odihna pururea mobilă a celor plini de dorință în jurul Celui dorit²²⁹⁶. În Dumnezeu e o stabilitate și odihnă veșnică, însă stabilitatea și odihna nu înseamnă încremenire, ci o persistență în ființa proprie. Odihna nu exclude mișcarea, epectaza. Infinitatea lui Dumnezeu face pe cei desăvârșiți să dorească veșnic și să tindă veșnic spre Cel Iubit. Ajunsă în Dumnezeu, firea umană va avea o stabilitate pururea în mișcare și o identică mișcare stabilă, săvârșită în jurul Aceluiași, Unul și Singur. Și, aici, este reluată, ideea de epectază a Sfântului Grigorie de Nyssa care se continuă și în

²²⁹² P. G. XLIV, col. 405CD.

²²⁹³ Chișcari Ilie, *op. cit.*, p. 608.

²²⁹⁴ *Ambigua*, 15, P. G. XCI, col. 1220C; Paul M. Blowers, *op. cit.*, p. 159.

²²⁹⁵ P. G. XC, col. 608D.

²²⁹⁶ Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, 59, în *Filocalia...*, vol. III, p. 293-294.

veșnicie²²⁹⁷. O descriere deosebit de evocatoare ne vine în *Răspunsuri către Talasie*, 65, unde Sfântul Maxim vorbește de acest repaus etern mișcător și îl asociază oximoronului *mișcare stabilă (eternă)* sau *mișcare identică stabilă* (στάσιμος ταῦτοκίνησις)²²⁹⁸. Nu putem respinge aici posibilitatea, chiar probabilitatea, că Sfântul Maxim este mai direct inspirat în acest limbaj al mișcării/repausului de ideea dionisiană a *mișcării eterne neabătute și imuabile* (ἀρρεπῆς καὶ ἀπαρέγγλιτος ἀεικίνησις) de care se bucură îngerii²²⁹⁹, sau *mișcarea eternă perseverentă* (ἀκλινὴς ἀεικίνησις) a Serafimului în ierarhia cerească²³⁰⁰. Și Sfântul Grigorie de Nyssa are ocazia de a vorbi despre activitatea sublimă a Serafimului, dar o prezintă în opoziție cu zborul lor neobosit și repausul lor mișcător, starea lor neschimbându-se, sporind astfel *paradoxul* pur al mișcării și repausului în termeni cărora Sfântul Maxim este obișnuit să le reziste: „(...) Puterile bine orânduite care domnesc pururea, Domniile stăpânesc deplin, Scaunele sunt fixate în chip neclintit, Căpeteniile (Începătoriile) rămân nerobite, Puterile binecuvântează neîncetat pe Dumnezeu, zborul Serafimilor nu încetează și starea lor nu se schimbă, Heruvimii nu sfârșesc să susțină Tronul înalt și ridicat și slujitorii nu încetează de a-și face lucrul și de a auzi cuvintele. Dat fiind deci că puterile acestea sunt susținute în rânduială de Dumnezeu și ordinea puterilor inteligibile supralumești rămâne netulburată în veci, nicio patimă nerăsturnând buna lor rânduială, sufletul care face toate după o rânduială cu bun chip, prin imitarea aceloră, stârnește atât uimire ...”²³⁰¹.

În alt loc, susținând această învățătură despre mișcarea creaturii spre Dumnezeu, împotriva teoriei platonico-origeniste, Sfântul Maxim precizează: „Tot ce se mișcă – scrie Sfântul Maxim – se mișcă, desigur, dintr-o cauză. Și dintr-o cauză, a avut desigur ca origine a existenței

²²⁹⁷ Această idee este tratată mai pe larg în studiul lui Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 94-95.

²²⁹⁸ P. G. XC, col. 760A.

²²⁹⁹ *De divinis nominibus*, 6, 1 P. G. III, col. 856BC.

²³⁰⁰ *De caelesti hierarchia*, 7, 1, P. G. III, col. 205C; *Ibidem*, 13, 4 (305A). Walther Völker a susținut existența unei legături pseudo-dionisiene în acest context, în lucrarea sa *Maximus Confessor als Meister des gesitlichen Lebens*, Franz Steiner, Wiesbaden, 1965, p. 287-288; Paul M. Blowers, *op. cit.*, p. 159-160.

²³⁰¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, XV, P. G. XLIV, col. 1100A-1100B; PSB 29, p. 320.

cauza din care este și pentru care a fost adus la existență, iar ca țintă a mișcării, aceeași cauză pentru care se mișcă și spre care se grăbește. Dar tot ce este și se mișcă este cauza pentru care se mișcă, ținta este, desigur, identică cu cauza pentru care s-a creat și este. Deci una este, desigur, ca origine și țintă a ceea ce este și se mișcă în orice fel după fire, Cauza pentru care este și se mișcă tot ce este și se mișcă. Căci Aceasta, fiind o putere activă, face și produce în chip dumnezeiesc, ca origine, cele create și atrage ca țintă, în chip providențial, pe cele ce se mișcă și le pune hotar”²³⁰². Deci, tot ce se mișcă este creat, fiind în devenire, pornit de la un început și dezvoltându-se spre o stare desăvârșită, care e ținta lui, spre care aspiră. Odihna făpturilor în odihna Sfintei Treimi e o continuă îndumnezeire: „... vom primi în viața viitoare îndumnezeirea mai presus de fire, ce se va lucra fără încetare”²³⁰³.

Într-o analiză detaliată a cadrului neoplatonic și a dimensionalității filosofice a *repausului mișcător* la Sfântul Maxim, Paul Plass a demonstrat modul în care Mărturisitorul prelucrează categoriile de timp, extensie și existență eonică în efortul de a descrie o stare indescriptibilă. Acest *repaus mișcător* presupune un tip de întindere sau interval (διάστημα²³⁰⁴) care merge dincolo de χρόνος. Pe acest plan, o creatură se bucură de *repausul în eternă mișcare* ca fiind o ființă finită *deschisă* infinitului, și totuși cunoaște și o *mișcare eternă imobilă*, din moment ce sfârșitul ființei umane *finite* este infinit și intangibil.

²³⁰² Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, cap. 85, p. 227-228.

²³⁰³ *Răspunsuri către Talasie*, 60, în *Filocalia...*, vol. III, p. 328-329; a se vedea pe larg la Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Sfânta Treime, plinătatea existenței și deci a iubirii”, în *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 97.

²³⁰⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa a găsit o întrebuintare cuprinzătoare pentru acest termen, afirmând că nu există niciun fel de „διάστημα” sau întindere sau interval în interiorul ființei necreate a lui Dumnezeu, căci extensia timp-spațiu nu poate fi folosită în cazul naturii divine, și de aceea nu poate exista nici un fel de interval timp-spațiu fie în interiorul unei Persoane, fie între cele trei Persoane ale Sfintei Treimi. Orice existență creată este, prin natura sa, extinsă în timp și spațiu, în concluzie, „διάστημα” este caracteristică ființelor create. Există un interval ontologic și epistemologic între ființa Creatorului și cea a creației pe care mintea omenească sau orice altă minte creată este incapabilă să îl traverseze; această idee a fost tratată cu minuțiozitate de Asist. Univ. Dr. Marius Telea, „Dumnezeu și creația sa. Conceptul de «diastima» ...”, p. 167.

Staza finală este astfel „o vibrație dialectică între timp și atemporal, între creatură și Creator”²³⁰⁵.

În descrierea îndumnezeirii, Sfântul Maxim vorbește despre desăvârșirea facultăților naturale ale creaturii și despre atingerea unui mod supranatural de existență, ca un eveniment transcendent unic; într-adevăr, *încetarea* puterilor naturale reprezintă în același timp și *ridicarea* lor dincolo de scopul *natural*: „... veacurile vieții în trup, în care trăim acum (căci Scriptura cunoaște și veacuri temporale²³⁰⁶, după cuvântul: «Și a ostenit în veac și va trăi până la sfârșit»; Ps. 44, 9) sunt veacurile stării active, iar cele viitoare, care urmează după cele de aici, sunt veacurile duhului, ale prefacerii în starea pătimitoare. Așadar, aici găsindu-ne în starea de activitate, vom ajunge odată la sfârșitul veacurilor, luând sfârșit puterea și lucrarea noastră prin care activăm, iar în veacurile ce vor veni, pătimind prefacerea îndumnezeirii prin har, nu vom fi în activitate, ci în pasivitate, și de aceea nu vom ajunge niciodată la sfârșitul îndumnezeirii noastre. Căci *pățimirea* de atunci va fi mai presus de fire și nu va fi nicio rațiune care să hotărânicească îndumnezeirea la nesfârșit a celor ce o pătimesc. Așadar, lucrăm câtă vreme avem în activitate puterea lucrătoare a virtuților, care e rațională prin fire, și puterea cugetătoare, capabilă, fără restrângerea, de toată cunoștința, fiind în stare să străbată întreg universul celor ce sunt și se cunosc, și să-și facă proprii, retroactiv, toate veacurile care au fost. Și vom pătimi după ce vom fi trecut cu totul dincolo de rațiunile celor create din nimic și vom fi ajuns în chip neînțeles la Cauza lucrurilor. Atunci vom lăsa să se odihnească, deodată cu cele mărginite prin fire, și puterile noastre, dobândind ceea ce nu poate dobândi nicidecum puterea cea după fire, deoarece firea nu are puterea de-a cuprinde ceea ce este mai presus de fire. Căci

²³⁰⁵ Paul Plass, „«Moving Rest» in Maximus the Confessor”, în *Classica et mediaevalia*, 35, 1984, p. 182-183.

²³⁰⁶ Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, traducătorul și tălmăcitorul *Filocaliei*, comentând acest text scrie: „Sunt și veacuri temporale, dar sunt și veacuri mai presus de timp, în care nu mai lucrăm, ci pătimim îndumnezeirea la nesfârșit (...) Dar Dumnezeu este mai presus și de veacurile netemporale. Veacurile netemporale sunt proprii făpturilor ce se îndumnezeiesc, sunt cicluri ale îndumnezeirii nesfârșite”; n. 2, la *Răspunsuri către Talasie...*, 22, p. 86.

nimic din ceea ce este făcut nu este prin fire făcător de îndumnezeire, odată ce nici nu poate cuprinde pe Dumnezeu²³⁰⁷. Pentru că numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființelor create îndumnezeirea pe măsura lor și numai el străluminează firea cu lumina cea mai presus de fire, și o ridică deasupra hotarelor ei prin covârșirea slavei”²³⁰⁸. Sfântul Grigorie vede odihna finală a creaturilor ca fiind o devenire perpetuă, din punct de vedere moral și ontologic, pentru că natura umană se deschide înnoită mereu și mereu în relația cu Necreatul și Infinitul. Și în lucrarea sa teologică *Capete gnostice (teologice)*, 89, Sfântul Maxim se ocupă de problema stării sufletelor și trupurilor în viața de apoi, dacă acolo există mobilitate și progres, ori va fi o stare stabilă de uniformitate. Făcând aluzie directă la o aserțiune din opera *De principiis* (II, 11, 7) a lui Origen, Sfântul Maxim vorbește despre existența corporală și cea spirituală, și declară că, în îndumnezeire, prima este lăsată în urmă, pentru că progresul minții și simțurilor încetează și suntem hrăniți direct de Dumnezeu, atributele naturale transcendând în glorie copleșitoare: „... precum în viața trupească rostul mâncării este îndoit, unul pentru creștere, iar altul pentru susținerea celor ce se hrănesc (căci până ajungem la desăvârșirea staturii trupești ne hrănim în vederea creșterii, iar după ce trupul se oprește din sporirea în mărime nu se mai nutrește pentru creștere, ci pentru susținere), așa și în privința sufletului, rostul naturii este îndoit. Căci se nutrește înaintând în virtuți și contemplații până când, străbătând toate lucrurile, ajunge la măsura plinătății lui Hristos. Ajungând însă la aceasta, se oprește din înaintarea în creștere și sporire prin cele ce sunt la mijloc, nutrindu-se nemijlocit cu ceea ce e mai presus de înțelegere și de aceea, poate, mai presus de creștere. De

²³⁰⁷ Același teolog român, Părintele Stăniloae, precizează: „Rațiunea este o putere practică, prin care judecăm ce e bine de făcut și ce nu. Cugetarea (funcție a minții) cunoaște rațiunile definite ale lucrurilor create. Dar după ce am terminat cu cunoașterea acestora, pe Dumnezeu nu-L mai putem cunoaște prin vreo putere naturală a noastră, căci Cel infinit nu poate fi cuprins de puterile noastre intelectuale finite. Atunci ne va dărui Dumnezeu o putere infinită, dumnezeiască, ca organ prin care să cuprindem pe Cel infinit. Dumnezeu Însuși se va cunoaște prin noi pe Sine. Vom pătimi cunoașterea Lui, nu va fi produsul nostru. Acea putere ne va și îndumnezei”; n. 1, la *Răspunsuri către Talasie...*, 22, p. 87.

²³⁰⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie...*, 22, p. 87-88.

aici înainte, primind un soi de hrană nestricăcioasă prin păstrarea desăvârșirii deiforme ce i-a fost dăruită și împărtășindu-se de dulceața nesfârșită a acelei hrane prin care primește puterea de-a fi veșnic la fel de fericit, devine Dumnezeu prin împărtășire de harul dumnezeiesc, odihnindu-se de toate lucrările minții și ale simțirii, și, deodată cu aceasta, dând odihnă și tuturor lucrărilor naturale ale trupului, care se îndumnezeiește și el împreună cu sufletul, prin împărtășirea de îndumnezeire pe potriua lui. Așa încât nu se mai vede decât Dumnezeu atât prin suflet, cât și prin trup, însușirile naturale fiind biruite prin covârșirea slavei”²³⁰⁹. Unirea finală la care omul este dus de iubire, după părerea Sfântului Maxim, se află deasupra oricărei cunoașteri. În această privință, în *Capetele despre dragoste*, I, 100 oferă un text important: „În sfârșit, ridicându-se mintea în Dumnezeu caută mai întâi, arzând de dor, rațiunile privitoare la ființa Lui dar nu află ceea ce este El Însuși căci acesta e un lucru cu neputință și oprit între-gii firi create, deopotrivă; ci se mângâie cu cele dimprejurul Lui, adică cu cele privitoare la veșnicia, la nesfârșirea și la nehotărnicia Lui, la bunătatea, la înțelepciunea și la puterea creatoare, providențiatoare și judecătore a celor ce sunt. Numai aceasta se poate cuprinde din cele ale Lui: nesfârșirea. Iar a nu cunoaște din El nimic înseamnă a cunoaște că e mai presus de minte, cum au spus cuvântătorii de Dumnezeu Grigorie și Dionisie”²³¹⁰.

Repausul final nu este doar simplul opus al mișcării, ci ridicarea sa la un nivel mai înalt. Cu toate acestea, Sfântul Maxim neagă consecvent orice absorbție mistică, pentru că aceasta ar viola λόγος φύσεως al ființei umane. Omul, ajuns la stadiul final al cunoașterii lui Dumnezeu, nu se confundă cu El, Care e mai presus de ceruri. Origen²³¹¹ rămăsese la „un dualism nesatisfăcător al stării și al mișcării, întrucât mișcarea o socotea legată de lumea finită, iar starea nu o socotea ca o mișcare împlinită, ci numai ca o oprire ce implica peri-

²³⁰⁹ Idem, *Capete Gnostice (teologice)*, cap. 89, în *Filocalia...*, vol. II, p. 199-200.

²³¹⁰ Idem, *Capete despre dragoste*, I, 100, în *Filocalia...*, vol. II, p. 67.

²³¹¹ Conform teoriei platonico-origeniste, mișcarea este ca o cădere păcătoasă a ființelor spirituale din unitatea lor în Dumnezeu, motiv pentru care au fost închise în trupuri drept pedeapsă. Sufletele închise în corpuri caută să se elibereze cât mai repede de mișcarea temporală și de lume, ridicându-se în eternitatea divină.

colul plictiselii. Sfântul Grigorie a introdus cu îndrăzneală ideea mișcării veșnice, împlinite și fericite, care depășea contradicția dintre stare și mișcare, ba chiar realiza o identitate²³¹². El a pus un accent puternic pe distanța (διάστημα) care există între Dumnezeu și om și, de asemenea, pe diferența dintre caracterul imuabil al lui Dumnezeu și caracterul pururea mișcător al omului. Acceptând liber acest caracter mișcător, Hristos a eliberat omul din robia morții – aspect important al îndumnezeirii, de la bun început. El adaugă la importanța Botezului, primit prin credință, o înțelegere a Sfintei Euharistii ca unificare a trupului îndumnezeit al lui Hristos cu al nostru. Așadar, îndumnezeirea este înțeleasă explicit pe baza unirii Logosului cu omul întreg, unire prin care natura umană se îndumnezeiește în El²³¹³. Sfântul Maxim, caută de asemenea o împăcare, dar deosebind mai categoric ca Sfântul Grigorie mișcarea din lumea finită de elementul de *mișcare* ce intră în *starea* din viața eternă. În sensul acestei sinteze vorbește el de *mobilitatea nemișcată* sau *nemișcarea mobilă*²³¹⁴. Ar fi lipsit de sens să deducem că ființele umane ar putea ajunge vreodată să fie *nemișcate* așa cum Dumnezeu Însuși este imuabil. Imobilitatea pură este întotdeauna atribuită doar lui Dumnezeu: „Pentru că ceea ce este fără cauză a ființei sale nu este mișcat. Acum, dacă ceea ce este absolut fără cauză este și imobil, atunci Divinul este imobil, din moment ce nu are nimic care să-i fie cauză, fiind în El Însuși cauza tuturor ființelor²³¹⁵”.

Conchizând, subliniem subtilitatea de care dă dovadă Sfântul Maxim, căci el nu doar a reluat sau a corectat introspecțiile predecesorilor săi, ci a oferit și propriile cugetări. El restaurează idealul origenist conform căruia aspirațiile tuturor ființelor raționale vor culmina într-o stază reală, o stabilizare o dată-pentru-totdeauna, ca scop al întregii mișcări a creaturii. Ca și Sfântul Grigorie de Nyssa, el exclude potențialul recăderii sau amânării prin *sașietate* în acest

²³¹² *De vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 406.

²³¹³ Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul ...*, p. 471.

²³¹⁴ *Quaestiones ad Thalassium*, P. G. XC, col. 769A la Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, n. 1, la *Capete gnostice (teologice)*, 88, în *Filocalia...*, vol. II, p. 200.

²³¹⁵ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 23, P. G. XCI, col. 1260A.

progres prin îmbrățișarea noțiunii de progres etern stabil spre τέλος statornicit divin al existenței umane²³¹⁶.

Paul Blowers²³¹⁷ este de părere că Sfântul Maxim, conștient nu numai de importanța Sfântului Grigorie de Nyssa în învingerea elementelor extremiste din gândirea origenistă, dar și de faptul că reprezenta o lectură prețioasă în rândul călugărilor, a examinat critic învățăturile venerabilului său predecesor, clarificând dinamica repausului și a mișcării, imanenței și transcendenței, activității și pasivității, naturii și harului, în τέλος al aspirației creaturii. Miza era o nouă teleologie, o nouă introspecție în misterul îndumnezeirii, cu profunde implicații pentru înțelegerea de către călugări a țelurilor *praxisului* monahal.

Ca și în cazul Sfântului Grigorie, prin speculațiile sale teologice, Sfântul Maxim Mărturisitorul a dorit să mențină echilibrul între curente dogmatico-polemice, filosofice și ascetice ale gândirii sale.

VIII.3. *Tinderile înainte și experiența luminii* dumnezeiești la Sfântul Simeon Noul Teolog

Comparat cu autorul Evangheliei a IV-a, Sfântul Simeon Noul Teolog reprezintă un nume de referință în istoria post-patristică a spiritualității bizantine. Sfântul Simeon dă o mărturie ortodoxă despre lumina dumnezeiască, situându-se pe aceeași linie cu mărturia ioa-neică, a ucenicului preaiubit al Luminii întrupate, a Sfântului Ioan, primul teolog și model al teologilor mistici în Orient, ca și în Occident, ca de altfel, și a Sfântului Grigorie de Nazianz, a Sfântului Grigorie de Nyssa și Ioan al Crucii²³¹⁸. El este recunoscut ca unul dintre cei mai mari mistici ai Creștinătății și omenirii.

După șase secole de la trecerea în veșnicie a Sfântului Grigorie de Nyssa, Sfântul Simeon Noul Teolog (944-1022), dezvoltând învățătura Părinților isihăști, anteriori lui, despre relația personală de

²³¹⁶ Paul M. Blowers, *op. cit.*, p. 162-163.

²³¹⁷ *Ibidem*, p. 165.

²³¹⁸ Henri Bergeron, „Le sens de la lumière chez Syméon le Nouveau Théologien. Ses aspects ascétiques et pédagogiques”, în *Contacts*, XXXVIII e ANNÉE, N° 133, Paris, 1986, p. 16.

comuniune și iubire a omului cu Dumnezeu în lumina dumnezeiască necreată, accentuează, ca și Sfântul Grigorie al Nyssei, că sălășluirea lui Dumnezeu în sufletul nevoitorului nu este o împlinire desăvârșită a doririi lui, ci un început și o cauză a unei doriri și mai mari și mai puternice: „Sălășluirea în chip conștient și simțit a Dumnezeirii tri-îpostatice în cei desăvârșiți nu este o împlinire a doririi lor, ci mai degrabă un început și o cauză a unei doriri încă și mai mari și mai puternice. Fiindcă ea nu-l lasă pe cel ce a primit-o să stea liniștit, ci îl face să se ridice ca aprins și ars mereu de un foc spre flacăra unei dorințe și mai dumnezeiești. Căci mintea, neputând găsi o cuprindere și un sfârșit a ceea ce este de dorit, nu poate da o măsură nici doririi și nici iubirii, ci, silindu-se să ajungă și să cuprindă acel sfârșit fără de sfârșit, poartă în ea dorirea mereu nesfârșită și iubirea mereu neîmplinită”²³¹⁹. Sfântul Simeon, făcând în continuare referire la învățătura Părintelui nyssean despre epectaze, doctrina tinderilor înainte, sau a progresului perpetuu în virtute și în cunoașterea lui Dumnezeu, într-unul din imnele sale, scrie:

„Când beau, atunci însetez.
Băutura e foarte dulce;
și o gustare potolește toată setea
milioanelor de oameni,
totuși însetez pururea să beau,
trecând mereu peste orice sete.
Poftesc să am totul și să beau, de e cu putință,
toate abisurile deodată.
Dar cum aceasta e cu neputință
îți spun că totdeauna însetez,
deși este în gura mea apa,
curgând, țâșnind, revărsându-se totdeauna peste margini.
Dar văzând adâncurile (abisurile),
socotesc că nu beau nimic,
dorind să am totul;
și având cu îmbelșugare totul
în mâinile mele,

²³¹⁹ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete practice, gnostice și teologice*, 7, Introducere și traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 366-367.

sunt mereu sărac,
deși am unit
cu puținul, în mod neîndoielnic, totul”²³²⁰.

Ca și Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Simeon Noul Teolog subliniază că viața în Hristos înseamnă o perpetuă creștere a noastră în El și o sălășluire nesfârșită a harului Său în ființa noastră spirituală, aceasta implicând un dinamism al desăvârșirii și mântuirii în Hristos, o trecere permanentă de la păcat și moarte la viață și înviere²³²¹. Cei doi sfinți accentuează deseori în operele lor faptul că viața este o continuă depășire de sine, iar mântuirea în Hristos înseamnă un progres constant în lucrarea virtuților, o împletire a lucrării proprii cu harul Prea Sfântului Duh, începând în viața pământească și culminând în viața de după moarte.

Sfinții, ca unii ce s-au făcut asemănători cu Dumnezeu, gustă încă din această viață anticipat nesfârșitele bucurii ale vieții veșnice. Harul Duhului Sfânt este prezent în sfinți nu numai în timpul vieții, ci și după moarte: „când sufletul – cu aureola lui nemuritoare – se va despărți de trup, atunci harul Sfântului Duh își va arăta puterea sfințitoare și în trupul unui asemenea suflet. De aceea oasele goale și moaștele întregi ale sfinților izvorăsc tămăduiri și vindecă tot felul de boli. Sufletul sfânt, despărțindu-se de trup odată cu moartea lui, rămâne cu harul fără trup și se îndumnezeiește singur potrivit cu harul. Iar trupul celui plăcut lui Dumnezeu rămâne fără suflet, numai cu dumnezeirea, și harul arată pentru oameni puterea dumnezeiască în minuni, nu prin suflet, ci nemijlocit prin sfântul lui trup”²³²².

Îndumnezeirea prin har poate fi atinsă încă din viața aceasta, dar vederea luminii dumnezeiești va fi desăvârșită în viața viitoare. În veacul viitor înaintăm la nesfârșit în taină și vom înțelege treptat ceea ce încă nu înțelegem. În veșnicie, „fiecare ființă umană va înainta în

²³²⁰ Idem, *Imnele iubirii dumnezeiești*, imnul 23, traducere de Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, în vol. *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 471.

²³²¹ John Meyendorff, *Byzantine Theology: historical trends and doctrinal themes*, Mowbrays, London and Oxford, 1975, p. 157.

²³²² Sf. Simeon Noul Teolog, *Țelul vieții creștine*, Traducere de Arhimandrit Paulin Lecca după Episcopul Veniamin Milov, în col. *Comorile pustiei*, vol. 13, Editura Anastasia, București, 1996, p. 45-46.

Iisus Hristos, ajungând prin har până unde a ajuns omenitatea Lui prin unirea ipostatică, oferindu-i treptele prin care să ajungă până la El”²³²³.

Sfântul Simeon a accentuat faptul că experiența spirituală nu e o simplă relație cu Dumnezeu, ci o prezență vie și conștientă, în fața Ziditorului, în care activitatea spiritului nostru se desfășoară pe un plan suprasensibil și paradoxal²³²⁴.

Experiențelor sale mistice, Sfântul Simeon le dă o dimensiune sacramentală, de care vorbește și Sfântul Grigorie al Nyssei și pe care am prezentat-o într-un capitol separat al acestei lucrări. Această întâlnire a omului cu Dumnezeu se realizează în Biserică prin Sfintele Taine. Sfântul Simeon vorbește în special despre trei Sfinte Taine: Botezul, Pocăința și Euharistia. Descoperirea luminii divine este de fapt actualizarea deplină a darurilor pe care sufletul le-a primit prin Botez și Mirungere. Vederea lui Dumnezeu înseamnă o descoperire a energiei divine primită de noi la Botez. Având ca temei harul primit la botez, cunoașterea lui Dumnezeu există în mod virtual pentru toți creștinii și totuși nu toți se învrednicesc de ea. Aceasta depinde de voința și participarea fiecăruia, căci numai ele pot să fructifice harul, pregătind astfel firea pentru arătarea Domnului Hristos. Pe măsură ce ne apropiem prin trăire de Dumnezeu, în același timp devenim receptivi pentru primirea luminii Sale, purificând simțurile și conștiința. Omul se poate împărtăși de ea datorită noii relații de iubire între Dumnezeu și om făcută posibilă prin Întroparea Domnului Hristos. Spiritualizarea omului presupune o „existență continuă în prezența harului, iar această spiritualizare înseamnă și sensibilizarea puterilor sufletești pentru lucrările harului”²³²⁵.

Prin primirea harului omul devine asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu care-l preface în mod tainic în fiu al lui Dumnezeu, făcându-l iarăși nou și nemuritor, pe omul care până la Botez era vechi și muritor. „Prin botez și harul Duhului noi devenim asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu care ne preface în mod tainic în fii ai lui

²³²³ Henri-Iréné Dalmis, „La fonction unificatrice du Verbe Incarné”, în *Sciences ecclésiastiques*, vol. XIV, 1962, Desclée de Brouwer, Montreal, p. 445-449.

²³²⁴ Magistrand Ion I. Bria, „Simțirea tainică a prezenței harului după Sf. Simeon Noul Teolog”, în *ST*, Anul VIII (1956), Nr. 7-8, p. 476.

²³²⁵ Magistrand Ion I. Bria, *op. cit.*, p. 479.

Dumnezeu și ne face iarăși noi și nemuritori, pe noi, care eram vechi și muritori. Apa și Duhul ne fac să renaștem, ne creează din nou și ne dau harul Duhului”²³²⁶.

Sfântul Simeon vorbește apoi despre pocăință ca despre o ușă prin care se trece de la moarte la viață și de la întuneric la lumină: „(...) pocăința este ușa care scoate din întuneric și duce la lumină. Deci cel ce nu intră în lumină (In. 3, 20), n-a trecut frumos prin ușa pocăinței; căci dacă ar fi trecut, ar fi fost în lumină”²³²⁷. Prin pocăință și paza poruncilor, sufletul trece de la moarte la viață și de la întuneric la lumină. În *cateheza* 23, este descrisă durerea lăuntrică cauzată de păcat și lupta sufletului celui ce se pocăiește. Atunci când conștientizează rănilor pe care le provoacă păcatul în sufletul său, omul se pocăiește, iar durerea și întunericul provocate de păcat sunt înlăturate prin lacrimile pocăinței care curăță și pacifică sufletul: „(...) lacrimile pocăinței sunt considerate ca o cale ducând la contemplație și la unirea cu Duhul Sfânt. De altfel, o adevărată pocăință transformă caracterul pedepsitor al lacrimilor și ne duce la vederea luminii”²³²⁸. Rezumând, putem spune că, în viziunea Sfântului Simeon, roadele pocăinței sunt: ștergerea păcatelor, lumina dumnezeiască și împărăția cerurilor a cărei arvună o primesc încă din această viață cei înaintați duhovnicește.

Alături de Botez și Pocăință, Sfântul Simeon vorbește și despre Sfânta Euharistie, prezentând-o ca Taină a Luminii, în care creștinul primește pe Hristos – Lumina lumii. Euharistia este văzută ca împărtășire de lumină, intrare în lumină și socotește împărtășirea cu Hristos „unire mistică și Paște eshatologic”²³²⁹. Împărtășirea cu trupul Domnului este văzută ca împărtășire de lumină și intrare în lumină.

²³²⁶ Sf. Simeon Noul Teolog, *Erosurile inimelor dumnezeiești*, 51, Introducere și traducere: diac. Ioan I. Ică Jr., în vol. *Imne, Epistole și Capitole*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 268.

²³²⁷ Idem, *Cateheze*, Traducere de diac. Ioan I. Ică jr., în vol. *Sf. Simeon Noul Teolog. Scrieri II*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 296.

²³²⁸ Arhiepiscop B. Krivocheine, *În lumina lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022). Viața-Spiritualitatea-Învățătura*, Traducere din limba franceză de Preot Conf. Dr. Vasile Leb și Ierom. Gheorghe Iordan, Editura IBMBOR, București, 1997, p. 65.

²³²⁹ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cartea discursurilor etice*, Discursul 14, în vol. *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, Ediția a II-a revăzută, studiu introductiv și traducere: diac. Ioan I. Ică Jr. și un studiu de Ieromonah Alexander Golitzin, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 381.

Prin primirea Sfintei Euharistii se produce o inhabitare reciprocă: a Luminii în om și a omului în Lumină.

Dacă Sfântul Botez este început al luminării, Pocăința și Euharistia sunt o reactualizare a luminii și o sălășluire a ei în om. Și în acest punct, Sfântul Simeon urmează, după câte se pare, gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa.

Între experiențele trăite și relatate de Sfântul Simeon, vederea luminii dumnezeiești ocupă primul loc în experiența sa mistică²³³⁰. Zeci de pagini din scrierile lui sunt dedicate descrierii viziunilor lui despre lumina dumnezeiască. Nici nu este nevoie să mai menționăm faptul că toate aceste descrieri sunt originale și independente de oricare alt izvor literar²³³¹. La Sfântul Simeon, atașamentul sau afecțiunea față de lumină nu este o delectare păgână. Iluminarea, darul luminii adică darul lui Dumnezeu care se face comunicabil spre creatură, sub forma unei străluciri a luminii-energie, nu este nici o halucinație, nici o abstracție vagă, ci un răspuns la o chemare a omului care caută lumina²³³². Așadar, e limpede, pentru Sfântul Simeon, că lumina dumnezeiască nu este vreun înger sau vreo ființă creată, nici vreun fenomen.

Întocmai ca și Părintele nyssean, Sfântul Simeon scrie că Dumnezeu se descoperă în lumină numai celor cu inima curată. Esența luminoasă a lui Dumnezeu și manifestarea Persoanelor treimice înseși prin lumina văzută de cei curați cu inima, a subliniat-o, poate mai explicit ca Sfântul Grigorie Palama și înainte de el, Sfântul Simeon Noul Teolog. Iar caracterizând pe Dumnezeu ca lumină, spune: „Dumnezeu este lumină, o lumină nesfârșită și necuprinsă. Toate cele din jurul Lui sunt lumină comună și împărțită fără împărțire între persoane (...) Tatăl e lumină, Fiul e lumină, Duhul e lumină. Cei trei sunt o lumină unică, simplă, necompusă, netemporală (...) Tot ce vine de la Dumnezeu este lumină și ce ne vine din lumină: lumină e viața, lumină nemurirea, lumină iubirea, pacea, adevărul, ușa împărăției cerurilor, lumină este Hristos, Mântuitorul și Împăratul lumii; lumină pâinea trupului Său neprihănit, lumină potirul preacinstului Său sânge, lumină învierea Sa, lumină degetul Său,

²³³⁰ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *op. cit.*, p. 229.

²³³¹ Hilarion Alfeyev, „The Patristic Background of St. Simeon The New Theologian's of the Divine Light”, în *SP*, vol. XXXII, Peters, Leuven, 1997, p. 229.

²³³² Henri Bergeron, *op. cit.*, p. 17.

lumină mâna Sa, lumină ochii Săi; lumină e Domnul, glasul Său, ca lumină din lumină”²³³³.

Curăția e propriu-zis starea de lumină, de deschidere, de capacitate de primire în sine a luminii celuilalt, de capacitate de a se umple de lumina celuilalt, de a se face transparent pentru acela. Așa putem înțelege cuvântul Mântuitorului: „Fericiți cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu (Mt. 5, 8)”²³³⁴, precum și cuvintele Sfântului Grigorie de Nazianz: „Cu cât teologul progresează în virtute, cu atât își dă el seama mai mult de maiestatea, splendoarea și înălțimea lui Dumnezeu (...), Care este lumina cea mai curată, dar pentru cei mai mulți inaccesibilă; Care este în Univers, dar și dincolo de univers; Care este într-un tot frumusețe, dar și mai presus de frumusețe (...); Care se retracează cu atât mai mult cu cât este pătruns”²³³⁵. Duhul Sfânt există și lucrează înlăuntrul omului când acesta a făcut eforturi de a se curăți de patimi și s-a pregătit pentru arătarea Domnului Hristos, pentru a vedea lumina dumnezeiască unindu-se cu Dumnezeu în iubire. Lumina îi apare uneori Sfântului ca o rază sub forma unei funii care-l ridică mai presus de ceruri la vederea plinătății luminii dumnezeiești: „Stând așa eu, sfâșiind întreg întunericul nopții, raza coboară la mine ca o funie din înălțimea cerului. Pun repede mâna pe ea, o strâng ca să o țin tare, ca și cum ar putea fi prinsă, și ea rămâne cu neputință de prins; și totuși o țin fără să o pot prinde și urc. Și, urcând eu așa, razele urcă și ele împreună cu mine, trec dincolo de ceruri și de cerurile cerurilor, și mai presus de ele văd iarăși soarele”²³³⁶.

Alcătuind un scurt rezumat, putem specifica câteva dintre cele mai importante caracteristici ale luminii la Simeon:

- această lumină nu este lumina naturală a intelectului, ci lumina necreată, dumnezeiască, a Sfintei Treimi;
- ea este imaterială și este perceptibilă mai ales prin „ochii duhovnicești ai intelectului” (νοῦς);

²³³³ Syméon le Nouveau Théologien, „Tratat teologic III, în *Traitées théologiques et éthiques*”, Introduction, texte critique, traduction et note par Jean Darrouzès A. A., tome II, în col. SC, nr. 122, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 165.

²³³⁴ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii Ortodoxe”, în *MO*, Anul XXVIII (1976), Nr. 3-4, p. 442.

²³³⁵ Sf. Grigorie de Nazianz, *Apologia*, 76, P. G. XXXV, col. 484B.

²³³⁶ Sf. Simeon Noul Teolog, *Erosurile inimelor dumnezeiești ...*, 23, p. 149.

- ea este formă, fiind cu totul dincolo de categoria umană de formă;
- ea transfigurează persoana umană, incluzând intelectul, sufletul și trupul;
- *fața* lui Dumnezeu este văzută în lumină, dar într-un mod spiritual, mai degrabă decât într-o formă vizibilă²³³⁷.

Nu vederea luminii în sine constituie momentul central al vieții mistice, ci întâlnirea personală cu Hristos, Care Se descoperă în lumină, cunoașterea mistică a lui Hristos și unirea cu El. Și numai în clipa în care Hristos începe să vorbească cu noi, în inima noastră, prin Sfântul Duh, dobândim cunoaștința personală. O simplă vedere a luminii nu o dăruiește, ci provoacă o insatisfacție mistică²³³⁸. Ca și autorii precedenți, Sfântul Simeon se referă la vederea *feței* lui Hristos în lumină. Oricum, aceasta e o experiență a unei luminozități pure, mai degrabă decât apariția *feței* într-o anumită formă²³³⁹. Relația omului cu Dumnezeu-Treime este o relație personală, iar lumina se comunică omului prin Hristos în Duhul Sfânt. „Sfântul Simeon Noul Teolog are o concepție total personalistă. Lumina, care deține un loc atât de covârșitor în concepția lui, este personală, sau persoana este unicul focar de lumină spirituală. Pentru că numai persoana se comunică în mod conștient ca sens și ca interes generos care luminează și încălzește”²³⁴⁰. Această relație personală cu Dumnezeu în lumină înseamnă pentru persoana umană comunicare permanentă, dinamism, libertate și progres infinit: „dacă patima este stare de pasivitate a sufletului, atunci esența lui, eliberată de pasivitatea neconformă lui, este o pură și mobilă libertate. Poate această calitate naturală a sufletului, această subiectivitate pură a lui, o exprimă Sfântul Simeon prin imaginea focului sau a luminii. Numai revenind la această calitate naturală de subiect pur, omul poate experia Subiectul suprem. Și aceasta numai într-o comuniune cu el. Căci subiectul e prin firea lui

²³³⁷ Hilarion Alfeyev, *op. cit.*, p. 238.

²³³⁸ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *Introduction*, în vol. *Symeon Le nouveau Theologien, Catecheses 1-5*, Traduction par Joseph Paramelle, introduction, texte critique et notes par Mgr. Basile Krivocheine, tome I, în col. SC, n°. 96, Cerf, Paris, 1963, p. 26.

²³³⁹ Hilarion Alfeyev, *op. cit.*, p. 236.

²³⁴⁰ Dumitru Stăniloae, „Natură și har în teologia bizantină”, în *O, Anul XXX* (1974), Nr. 3, p. 478.

iradiant, mai ales în relație cu alt subiect. Față de focul subiectivității dumnezeiești, subiectul uman e numai o vatră, care nu se aprinde din sine, ci în atingere cu focul dumnezeiesc. Numai în această atingere își câștigă luminozitatea transparentă proprie, sau libertatea, sau însușirea de foc mobil, nefixat și nerobit prin nicio pasiune”²³⁴¹.

Sfântul Grigorie al Nyssei și Sfântul Simeon Noul Teolog sunt puținii – dacă nu chiar singurii Părinți ai Bisericii – care consideră îndumnezeirea ca rod al unei legături erotice și nuptiale și ca rezultat al comuniunii în unire între Dumnezeu și sufletul credinciosului. Încercând a înțelege îndumnezeirea pe baza unei realități nuptiale, într-un mod ontologic, ca o nouă naștere și „întropare”, consideră că această comuniune nuptială între Hristos și Biserică constituie și „marea taină” a îndumnezeirii și, așa cum la o nuntă, se poate vorbi de un nou „trup” al celor doi, tot așa și în evenimentul Întropării Fiului lui Dumnezeu avem un nou „trup” eshatologic (Efes. 5, 22). În acest sens, „Cuvântul întropat, «hristificându-i» și «îndumnezeindu-i» pe oameni, îi face de fapt «de un trup cu el» (ὁμοσώμους αὐτοῦ)”²³⁴².

În concluzie, putem spune că Sfântul Simeon, ca teolog, se articulează în mod organic în tradiția Sfântului Grigorie de Nyssa și Sfinților Părinți în general, pe care reușește, în unele capitole, s-o dezvolte și s-o împodobească pe baza experiențelor sale. Spiritualitatea Ortodoxă are în el unul din doctrinarii săi clasici și marii săi mistici. Așa cum s-a subliniat în mai multe rânduri în teologia românească și nu numai, el trebuie cunoscut și readus în centrul trăirii creștine, căci învățătura și practica sa duhovnicească nu încetează vreodată să fie plină de folos duhovnicesc.

VIII.4. Sfântul Grigorie al Nyssei – precursor al învățăturii Sfântului Grigorie Palama despre cunoașterea și vederea lui Dumnezeu

Învățătura despre ființa lui Dumnezeu și energiile Sale necreate este fundamentală în Ortodoxie. Doctrina energiilor necreate a mai fost numită și *teologia harului* în Răsăritul Ortodox. Este binecunoscut

²³⁴¹ *Ibidem*, p. 478.

²³⁴² Georgios Patronos, *Îndumnezeirea omului ...*, p. 138-139.

faptul că Părintele Profesor Dumitru Stăniloae a adus o contribuție considerabilă Teologiei în general, și tot el a evidențiat, în secolul trecut, plecând de la doctrina Sfântului Grigorie al Nyssei și, în general, a tuturor Părinților Capadocieni, iar mai apoi a Sfântului Grigorie Palama (1296-1359), faptul că distincția reală – dar nu separarea – între ființa divină absolut incognoscibilă și neîmpărtășibilă și puterile sau energiile dumnezeiești necreate stă la baza unei teologii autentice. Există în Dumnezeu o întreită distincție, dar nu o separație, între Persoană, ființă și energie sau lucrări, însă pe primul plan este Persoana ca deținătoare a ființei și energiilor. În viziunea palamită, nu se poate vorbi despre ființa dumnezeiască și despre harul, sau lucrarea, sau lumina divină fără a subînțelege și persoana sau Persoanele dumnezeiești care le dețin, acestea fiind Subiecte ale lucrării, luminii, sau harului, iar vorbind de persoană sau Persoane divine, vorbim întotdeauna și de ființă și de energii dumnezeiești. „Dumnezeu este numit lumină nu după esența Sa, ci după energia Sa”, spune Sfântul Grigorie Palama²³⁴³.

În Dumnezeu există deci: ființa, lucrarea și ipostasurile dumnezeiești. Această distincție nu introduce în Dumnezeu o divizare, cum socoteau adversarii Sfântului Grigorie Palama care-l acuzau de dteism ori de politeism, și nici nu-L face pe Dumnezeu compus. Fără această distincție între ființa divină și energiile divine necreate, nu poate fi înțeles raportul omului cu Dumnezeu fără a cădea în panteism sau – cum s-a subliniat de teologii ortodocși –, fără a-L despărți pe om de Dumnezeu printr-o prăpastie de netrecut, omul și Dumnezeu rămânând două existențe paralele și independente care nu se întâlnesc niciodată.

În secolul al XIV-lea, Sfântul Grigorie Palama a apărut această învățătură de atacurile teologilor și filosofilor apuseni scolastici (reprezenți de Varlaam din Calabria, apoi de Achindin și Nichifor Gregoras) și a dogmatizat-o sub forma învățăturii despre energiile divine necreate de care se împărtășesc credincioșii, fără a se înțelege prin aceasta că ei se împărtășesc de ființa divină, care rămâne inaccesibilă oricărei creaturi.

Palama este în același gând cu unul dintre oponenții săi – filosoful calabrez Varlaam –, doar în ceea ce privește faptul că

²³⁴³ *Contra lui Achindin*, P. G. CL, col. 823.

Dumnezeu este incognoscibil în natura sau ființa Sa – așa cum a subliniat cu secole înainte și Sfântul Grigorie al Nyssei și alți Părinți ai Bisericii –, de aceea el evită termenul de esență (οὐσία), fiind insuficient pentru a indica ceea ce Dumnezeu este prin natura Sa, și preferă termenul utilizat și de Sfântul Dionisie de *supraesență* (ὑπερουσιότης), pentru a desemna ceea ce nu poate fi cunoscut. Dacă Dumnezeu rămâne necunoscut în ființa Sa, El se face cunoscut prin energiile Sale la care poate participa omul. Energiile dumnezeirii sunt distincte de ființa dumnezeiască dar nu sunt despărțite de ființă. De aceea, când credincioșii primesc pe Sfântul Duh, și prin Duhul, întreaga Sfântă Treime, căci Persoanele Sfintei Treimi se conțin și se dăruiesc reciproc, primesc darurile, adică lucrările Treimii Sfinte. În acest sens, Sfântul Grigorie Palama spune că: „Trimiterea e o lucrare comună, adică o arătare a Duhului. Însă nu după ființa Sa se arată, căci nimeni n-a văzut și n-a descris vreodată firea lui Dumnezeu, ci după har și după lucrare, care e comună Tatălui și Fiului și Sfântului Duh”²³⁴⁴. Pentru sfântul palamit, ființa este întreagă în fiecare lucrare, însă ea nu se epuizează în aceasta, ci rămâne un izvor infinit care se poate manifesta totdeauna întreagă în alte și alte moduri sau lucrări.

Fiind totodată călugăr și preot, teolog și rugător mistic, Palama, ca și Sfântul Grigorie al Nyssei, a putut situa doctrina ființei și a energiilor în interiorul unei sinteze biblice și personaliste, hristologice și sacramentale, evitând astfel să-și închidă teologia în categoriile unei sistematizări filosofice, lucru care îi conferea acesteia o raționalitate mai înaltă.

Deci, dacă nu-L cunoaștem pe Dumnezeu după ființa Sa, putem să-L cunoaștem prin lucrări. Firea divină se comunică nu în sine, ci prin energiile sale, căci ființa este neîmpărtășită, dar puterile și lucrările care izvorăsc din ea se lasă împărtășite de creaturi. Nu putem vedea inima soarelui, dar putem vedea lumina ce izvorăște din el. Dumnezeu rămâne nevăzut în ceea ce este El în Sine. Inaccessibil în ființa Sa, este prezent în energiile Sale. Incomunicabil în ființa Sa, Dumnezeu se comunică prin energiile Sale necreate, nedespărțite de ființa Sa.

Adversarii Sfântului Grigorie apărau simplitatea dumnezeiască făcând din Dumnezeu o esență simplă în care chiar ipostasurile

²³⁴⁴ *Mărturisirea credinței ortodoxe*, P. G. CLI, col. 766.

primesc caracterul de relații ale esenței. În general, ideea de simplitate dumnezeiască, ține mai mult de filosofia omenească decât de Revelația dumnezeiască. Distincția esență-energii nu va distruge simplitatea divină, ci va fi un mod de a ține în echilibru transcendența și imanența lui Dumnezeu, excluzând panteismul și susținând în același timp realitatea directă a comuniunii personale cu Dumnezeu.

În acest sens, sfântul palamit a afirmat că antinomia cognoscibil-incognoscibil, comprehensibil-incomprehensibil își are temeiul în Dumnezeu. Sinoadele din secolul al XIV-lea vor preciza într-un mod cât se poate de limpede existența în Dumnezeu a ființei, incognoscibilă și inaccesibilă și a energiilor cognoscibile și accesibile vederii creștinilor îmbunătățiți. Astfel, s-au pus bazele dogmatice ale cunoașterii și experienței lui Dumnezeu prin rugăciunea curată și s-a rezolvat contradicția doar aparent insolubilă, în sensul că Dumnezeu este și cognoscibil și incognoscibil, fără ca aceste două însușiri ale Sale să se excludă una pe cealaltă.

Însă, distincția esență-energii sau esență și energii sau lucrări nu este o noutate pentru teologii ortodocși și isihasții din secolul al XIV-lea, nici o inovație a Sfântului Grigorie Palama, căci ea are o tradiție mai veche printre Sfinții Capadocieni, Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul. Referitor la aceasta, Sfântul Grigorie Palama rezumă învățătura Sfinților Părinți din secolele anterioare, mai precis întreaga tradiție răsăriteană.

Sfântul Vasile cel Mare afirmase: „lucrările sunt diferite, pe câtă vreme ființa e simplă, iar noi putem spune că din lucrări Îl cunoaștem pe Dumnezeu, pe când de ființa Lui nu suntem în stare să ne apropiem, pentru că lucrările Lui sunt cele care coboară spre noi pe când ființa Lui rămâne inaccesibilă”²³⁴⁵. Cei care susțin că pot cunoaște ființa lui Dumnezeu nu au dreptate²³⁴⁶, căci natura lui Dumnezeu este inaccesibilă oamenilor, de aceea ființa divină o cunosc doar Persoanele Sfintei Treimi²³⁴⁷. Referindu-se la aceasta, și Sfântul Grigorie Teologul remarcă: „Ce este Dumnezeu, după natura și ființa Lui, nici n-a descoperit vreodată vreun om, și, desigur, nu este cu putință să

²³⁴⁵ Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 234, P. G. XXXII, col. 868.

²³⁴⁶ *Ibidem*, 2, P. G. XXXII, col. 869C.

²³⁴⁷ Idem, *Epistola* 235, P. G. XXXII, col. 873B.

descopere”²³⁴⁸. Sfântul Chiril din Alexandria, arătând deosebirea între ființa și lucrarea lui Dumnezeu, precizează: „a naște e propriu firii dumnezeiești, iar a face, lucrării dumnezeiești. Firea și lucrarea nu sunt unul și același lucru”²³⁴⁹. Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul a numit lucrările divine „ieșirile binefăcătoare ale izvorului dumnezeiesc”²³⁵⁰.

La rândul său, Sfântul Grigorie de Nyssa, probabil într-unul dintre cele mai frumoase elanuri mistice ale sale, lansează placida exortatie ca omul să-și curețe sufletul „prin har de toată întinăciunea, ridicându-l mai presus de plăcerile trupului și să-l aducă lui Dumnezeu curat, doritor și în stare să vadă acea lumină duhovnicească și negrăită”²³⁵¹.

Sfântul Grigorie Palama îl citează în dese locuri în lucrările sale pe episcopul de Nyssa, căruia îi datorează distincția clară pe care autorul o realizează între natura și energiile divine. Patrologul John Meyendorff a subliniat și el acest fapt care îl face pe marele arhipăstor al Nyssei un precursor al Sfântului Grigorie Palama²³⁵², cu meritul de a fi exprimat această învățătură cu un mileniu înainte de oficializarea ei. Ilustrul Părinte Capadocian vorbește de inaccesibilitatea ființei dumnezeiești când menționează că Cel ce este nevăzut în fire, devine văzut în lucrările, în cele din jurul Său. Vorbind de lucrările, energiile (ἐνέργειαι) dumnezeiești, de cele din jurul ființei divine (περὶ αὐτόν) ca obiect al cunoașterii noastre²³⁵³, pe bună dreptate, îl putem considera ca unul dintre promotorii învățaturii despre energiile necreate, care va forma miezul cunoscutei dispute din secolul al XIV-lea.

Întreaga dezbateră din secolul al XIV-lea, dintre Sfântul Grigorie Palama și oponenții săi: Varlaam, Achindin și Gregoras, s-a desfășurat în jurul acestei întrebări și nedumeriri, anume dacă lumina taborică era sau nu creată. Palama a trebuit să facă unele precizări și în

²³⁴⁸ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea II*, 38, P. G. XXV, col. 445.

²³⁴⁹ Sf. Chiril din Alexandria, *Tezauré*, P. G. LXXXV, col. 3120.

²³⁵⁰ Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeiești*, 2, P. G. III, col. 641D-644D.

²³⁵¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu (a vieții) și despre nevoia cea adevărată*, în PSB, vol. 29, p. 460.

²³⁵² John Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959, p. 43.

²³⁵³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvântarea a VI-a la Fericiri*, P. G. XLIV, col. 1269A.

chestiuni legate de posibilitatea și realitatea experienței mistice, natura harului, natura vederii lui Dumnezeu și sensul real al îndumnezeirii. Posibilitatea de a-l vedea pe Dumnezeu cu ochii trupești i-a scandalizat pe adversarii Sfântului Grigorie Palama. La acuzațiile lui Varlaam că lumina pe care o văd isihăștii este o fantezie, un artificiu simbolic, o lumină a minții sau una sensibilă, și că isihăștii o socotesc ca fiind însăși esența divină, Sfântul Grigorie Palama răspunde că cei care pot avea experiența duhovnicească a luminii sunt sfinții, ei fiind singurii care pot să vorbească despre această experiență cu autoritatea celor care au trăit-o. Sfinții numesc lumina „negrăită, necreată, veșnică, netemporală, neapropiată, nemăsurată, nesfârșită, nehotărnicită, nevăzută de îngeri și de oameni, frumusețea arhetipică și neschimbată, slava lui Dumnezeu, slava lui Hristos, slava Duhului, raza dumnezeirii și cele asemenea. Căci se slăvește, zice, trupul deodată cu primirea lui, și slava dumnezeirii se face slava trupului”²³⁵⁴. Lumina divină, deși nu are formă materială, „nu e ceva difuz, dezorganizat, ci se simte în ea o armonie superioară, o plenitudine de bunătăți și, ca atare, e frumoasă, e chiar frumusețea de model a oricărei frumuseți văzute”²³⁵⁵. Această vedere a luminii, Sfântul Grigorie Palama o va numi antinomic *simțire intelectuală sau duhovnicească*, cu toate că cel care vede nu-și dă seama atunci, nici nu poate cerceta natura acelui instrument cu care vede și experiază, Duhul fiind cu neputință de cercetat: „zic printr-un simț din pricina clarității, limpezimii adevărului și caracterului nefantastic al percepției, și adăugăm și intelectual deoarece sunt mai presus de simțirea naturală și mintea le primește întâi deși e supra-intelectuală”²³⁵⁶.

Toate numirile care fac referire la Dumnezeu nu se referă la ființa Lui care e cu mult mai presus de înțelesul oricărui nume, ci la lucrările Lui care vin în lume. În viziunea palamită, e fără nume această ființă supraființială, ca una ce e mai presus de orice nume. Chiar și numirile ce și le-a dat Dumnezeu Însuși: *Eu sunt Cel ce sunt, Dumnezeu, calea, lumina, iubirea, adevărul și viața*, sunt nume de lucrări.

²³⁵⁴ Sf. Grigorie Palama, *Tomul aghioritic*, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, în col. *Filocalia ...*, vol. VII, Editura Humanitas, București, 1999, p. 415.

²³⁵⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, n. 10, *Filocalia*, VII, p. 415.

²³⁵⁶ Idem, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Scripta, 1993, p. 198-199.

Ca și premergătorul său – Sfântul Grigorie de Nyssa –, sfântul palamit face referire și la etapele urcușului în cunoașterea lui Dumnezeu. Filosoful calabrez Varlaam considera teologia prin negație cea mai desăvârșită *vedere*, similară cu întunericul dumnezeiesc de care vorbește Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul: „Dacă intră deci cineva în acest întuneric, zice filozoful, o face prin negarea tuturor celor ce sunt (...) deci și lumina aceea de care grăiți voi, orice ar fi ea, trebuie să o părăsiți, ca să vă suiți la teologia și vederea prin negație”²³⁵⁷. Deci Varlaam nu cunoaște ceva mai înalt decât teologia negativă, care „lasă mintea în fața unui gol care nu o unește cu Dumnezeu. E o teologie prin care rațiunea pune între ea și Dumnezeu o prăpastie pe care nici ea, nici Dumnezeu nu o poate umple. Din această mentalitate se explică doctrina catolică despre caracterul creat al grației. Omul rămâne chiar în starea de har închis în limitele creaturității sale. De aceea nu se vorbește în teologia catolică de îndumnezeirea creaturii”²³⁵⁸. După Sfântul Grigorie Palama, care sintetizează și redă tradiția Părinților răsăriteni, sunt trei etape ale urcușului în cunoașterea lui Dumnezeu: cunoașterea rațiunilor dumnezeiești ale fapturilor, cunoașterea lui Dumnezeu prin negarea lor și vederea lui Dumnezeu în întunericul mai presus de lumină, supraluminos, această ultimă expresie fiind menționată și de Sfinții Grigorie de Nyssa și Sfântul Dionisie Areopagitul. „A doua, teologia prin negație, e numai locul lui Dumnezeu. Prezența însăși a lui Dumnezeu e mai presus decât aceasta. Prima și a doua treaptă de cunoaștere au o oarecare lumină în ele căci nu sunt cu totul neînțelese. A treia e un întuneric mai presus de aceste lumini dar un întuneric supraluminos, deoarece, pe de o parte, această lumină e mai neînțeleasă decât primele două trepte ale cunoașterii, pe de alta, în ea e o cunoaștere mai bogată, mai adâncă, mai nemijlocită a prezenței lui Dumnezeu”²³⁵⁹.

Ca și *Luceafărul Nyssei*, și sfântul palamit subliniază că, în lumină Îl cunoaștem pe Dumnezeu și ne cunoaștem pe noi înșine. În nenumărate rânduri, Sfântul Grigorie Palama a precizat că prin har, Dumnezeu Însuși intră în comuniune de iubire cu omul. „Dar numai

²³⁵⁷ La Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie ...*, 50, în col. *Filocalia ...*, vol. VII, p. 327.

²³⁵⁸ Pr. Dumitru Stăniloae, n. 138, în col. *Filocalia ...*, vol. VII, p. 327.

²³⁵⁹ *Ibidem*, n. 149, în col. *Filocalia ...*, vol. VII, p. 333-334.

harul înfăptuiește în chip tainic această unire negrăită. Căci prin el, Dumnezeu Însuși pătrunde întreg, în cei vrednici întregi și sfinții pătrund întregi în Dumnezeu întreg, luând în ei înșiși pe Dumnezeu întreg și dobândind numai pe Dumnezeu”²³⁶⁰.

Așa cum a subliniat și Părintele nyssean, unirea omului cu Dumnezeu este una lipsită de confuzie, fără amestecarea sau absorbirea identității umane în cea divină, ci păstrându-se caracterul personal al celor care se întâlnesc. Este o comuniune personală cu Dumnezeu Cel personal.

Lumina necreată se împărtășește și poate fi văzută în chip suprasensibil de cei vrednici, de sfinți, care experiază astfel strălucirea naturii dumnezeiești. Fiul lui Dumnezeu Care sălășluiește în lumină, S-a întrupat și S-a sălășluit printre noi, dorind să Se sălășluiască, prin har, și în inimile noastre credincioase și curate. Reflectând la această triplă sălășluire, suntem îndemnați atât de Sfântul Grigorie al Nyssei, de Sfântul Grigorie Palama cât și de toți Părinții bisericești să ne curățim simțirile, pentru ca, prin rugăciune curată și stăruitoare, să-L primim pe Dumnezeu în sufletele noastre și să-L preaslăvim pentru că ne-a îngăduit accesul la lumina Sa.

Cunoașterea misticului este o cunoaștere experimentală și nu una strict bazată pe rațiune. Aici este și deosebirea dintre călugărul și filozoful calabrez Varlaam, lipsit de simț mistic, și Sfântul Grigorie Palama. Varlaam Calabritul nega experiența directă și unirea nemijlocită cu Dumnezeu, susținând o cunoaștere indirectă a Lui în această viață prin Scriptură, Tradiția Bisericii sau prin intermediari creați (printre care include și harul sau orice putere sau dar divin). Varlaam afirma că vederea lui Dumnezeu va fi posibilă doar în veacul viitor, pe când Sfântul Grigorie consideră că această vedere începe încă din viața aceasta, fiind arvuna, garanția și pregustarea vieții viitoare, căci dacă trupul trebuie să ia parte împreună cu sufletul la bunătățile de negrăit (ale veacului viitor), este sigur că el trebuie să participe la aceasta, în măsura posibilului, chiar de pe acum, căci și trupul are experiența lucrurilor dumnezeiești, când puterile pasionale ale sufletului se află nu omorâte, ci transformate și sfințite²³⁶¹. Este tocmai ceea ce menționase și Sfântul Grigorie de Nyssa.

²³⁶⁰ *Tomul Aghioritic ...*, p. 416.

²³⁶¹ *Ibidem*, P. G. CL, col. 1233C.

Problema vederii lui Dumnezeu este așezată de opoziții isihasmului și a Sfântului Grigorie Palama pe un plan intelectual, ea fiind pentru ei doar gnoză, cunoaștere.

Pentru vederea dumnezeieștii lumini, călugării isihasți întrebunțau o anumită metodă. Retrăgându-se în locuri singuratic, înlăturau mai întâi orice i-ar fi putut distra în vreun fel și le-ar fi putut tulbura liniștea, apoi stăruiau în concentrarea gândului la rugăciune, ochii fiind sustrași oricărei priveliști externe, însă nu închiși, pentru a putea vedea lumina taborică. Ei își aplecau bărbia în furca pieptului, cu privirea deschisă spre un punct oarecare spre abdomen, și rosteau, continuu, la început unii șușotind pentru a putea menține mai lesne atenția minții, o rugăciune scurtă, numită *rugăciunea minții*, sau *rugăciunea inimii*, sau *rugăciunea lui Iisus*: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul!”, sau în forme mai scurte, de pildă: „Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă!”, controlându-și în același timp și respirația, pentru ca apoi să o poată rosti odată cu aceasta. Într-o stare de curăție lăuntrică desăvârșită, după o atentă concentrare și exerciții perpetue, unii călugări îmbunătățiți au ajuns să vadă prin contemplație lumina dumnezeiască necreată, aceeași pe care au văzut-o Sfinții Apostoli Petru, Iacov și Ioan pe Muntele Tabor, la Schimbarea la Față a Domnului (Mt. 17, 1-8; Mc. 9, 2-9; Lc. 9, 28-36) și despre care a scris și Sfântul Grigorie – Părinte al Nyssei și al întregii Biserici, pagini întregi.

Hotărârile sinoadelor din secolul al XIV-lea alcătuiesc o sinteză a Tradiției ortodoxe, pe linia patristicii răsăritene. Ele aprobă învățătura Sfântului Grigorie Palama și-i condamnă pe adversarii acesteia. Hotărârile acestor sinoade au fost redată în *Synodicon-ul Ortodoxiei*, care este culegerea dogmatică proclamată liturgic în duminica *Triumfului Ortodoxiei* și inserate ulterior în cărțile liturgice.

Practica isihastă, urmată și apărută de Sfântul Grigorie Palama a pătruns în sec. al XIV-lea și în Țările Române, însă a cunoscut o mare înflorire în sec. al XVIII-lea, prin lucrarea Cuviosului Vasile de la Poiana Mărului († 1767), a Sfântului Paisie de la Neamț († 1794) și a ucenicilor săi.

Concluzii

Descrierea de mai sus reflectă terminologia teologică greacă creștină tradițională. Unele dintre elementele sale sunt în mod evident distonante cu experiența filosofică sau chiar și cu cea teologică modernă. Totuși, aceasta nu invalidează învățăturile θεωσις-ului și necesitatea sa pentru omul modern. Din contra, ar trebui să slujească de invitație pentru studii mai aprofundate și actualizarea acestei importante doctrine.

De asemenea, redescoperirea învățăturii despre îndumnezeire și stăruința zilnică la o cât mai deplină unire cu Dumnezeu ar putea ajuta la surmontarea unor racile sau erori contemporane precum secularizarea și secularismul exagerat, umanismul ateu și agnostic, indiferentismul religios, pelagianismul sau semipelagianismul, optimismul umanist exagerat etc. Toate acestea sunt înrădăcinate în înțelegerea greșită a celui mai fundamental mesaj creștin: Emanuel, sau „Dumnezeu cu noi”, adică Dumnezeu Care creează, iubește, caută, cheamă, seduce, purifică, iluminează, întărește, sfințește, reunește, transfigurează, se întrupează, învie, își îndumnezeiește creaturile prin bunătatea Sa nemărginită, lumina și slava Sa nesfârșită și cooperarea lor.

Conchizând, putem pe drept cuvânt afirma, în primul rând că învățătura despre îndumnezeire este dogmă fundamentală a Bisericii de Răsărit, învățătură care-și are temeiuri puternice și de necontestat în Sfânta Scriptură (atât a Vechiului, cât și a Noului Testament), în învățătura Sfinților Părinți de Răsărit (inclusiv, așa cum am văzut și a Sfântului Grigorie de Nyssa) și în cântările și rugăciunile din cultul Bisericii Ortodoxe. Deși îndumnezeirea apare ca un dar de sus, oferit de întreaga Sfântă Treime, ea nu trebuie să rămână la starea de dar obiectiv, ci ea trebuie să fie însușită de credincios prin credință și să fie

sporită, desăvârșită prin virtute în conlucrarea lui cu harul divin, călăuzit de Duhul Sfânt. Adică trebuie să devină și subiectivă, căci actul îndumnezeirii este un act sinergic. Numai în această împreună și necurmată lucrare a străduințelor credinciosului cu harul și cu darurile împărtășite de Duhul Sfânt se atinge și îndumnezeirea subiectivă, sinergică. În acest scop, este deplin realizabilă îndumnezeirea, atât în viața pământească a fiecărui credincios, cât și în eshatologie, unde de fapt străduințele credinciosului încetează, continuând numai lucrarea lui Dumnezeu, care o pecetluiește.

Scopul final al îndumnezeirii și al Bisericii care ajută la înfăptuirea ei este nu numai „aducerea creștinilor la Dumnezeu (I Pt. 3, 18) ci și mutarea lor în Biserica cerească și înscrierea numelor lor în ceruri, unde este locașul celor fericiți, laolaltă cu duhurile dreptilor celor desăvârșiți (Evr. 12, 23), petrecând împreună cu îngerii (Lc. 20, 36)²³⁶².

S-a putut observa din paginile acestei cărți că realitatea schimbării, a transformării perpetue ca trăsătură definitorie a existenței umane funcționează ca prolegomenă a Sfântului Grigorie la lucrarea sa scrisă la deplina maturitate, *De vita Moysis*. Acolo unde, spre exemplu, Friedrich Schleiermacher începe cu „sentimentul de dependență absolută” care definește existența umană, sau acolo unde Karl Rahner începe cu dorința înnăscută a umanității de a-și transcende limitele, Sfântul Grigorie alege ca uvertură pentru reflecția teologică mutabilitatea ființei umane. Nașterea lui Moise, ca punct de plecare atât pentru *historia*, cât și pentru *theoria*, îi oferă Sfântului Grigorie prilejul de a reflecta asupra condiției universale în care s-a născut Moise, ca și toate ființele umane. Se știe că, oricine, aflat într-o lume a schimbării nu rămâne niciodată la fel, ci trece întotdeauna de la o stare la alta, transformarea aducând întotdeauna ceva mai bun sau mai rău. În virtutea nașterii în această lume, ființele umane sunt supuse schimbării. Ele posedă capacitatea de a se mișca și a fi mișcate și, de fapt, se află într-o continuă mișcare sau sunt mișcate continuu spre ceva, fie el bun sau rău. O astfel de mișcare exclude posibilitatea unui punct de repaus neutru; viețile umane nu se odihnesc niciodată deplin.

²³⁶² Pr. Ioan Mircea, „Îndumnezeirea credinciosului. Mărturii biblice, patristice și cultice ortodoxe ...”, p. 337; Petro B. T. Bilaniuk, *op. cit.*, p. 359.

Prin urmare, unicitatea omului, deosebită de animalele lipsite de rațiune, rezidă exact în capacitatea sa de a exercita facultățile raționale în urmărirea binelui. Faptul că nici unuia dintre animalele neraționale nu-i era permis să se arate pe munte semnifică faptul că în contemplarea inteligibilelor, omul depășește cunoașterea care își are originea în simțuri. Este caracteristic animalelor neraționale faptul că sunt guvernate doar de simțurile despărțite de înțelegere. Vederea și auzul le conduce adeseori spre ceea ce le stimulează apetitul. Tot așa, toate celelalte lucruri prin care devine activă percepția senzorială ocupă un loc foarte important la animalele lipsite de rațiune. În cazul omului, cu excepția nașterii fizice, care se întâmplă ca rezultat al inițiativei exterioare, „trecerea continuă de la o stare la alta nu are loc niciodată în afara exercitiului libertății de a alege binele sau răul. Ca urmare, mutabilitatea înseamnă astfel libertatea de a alege și, pe cale de consecință, potențialul de îmbunătățire. Astfel, în timp ce trupul cunoaște doar deteriorarea continuă, sufletul rațional are potențialul de a experimenta progresul neostenit. Moartea fizică, deși consecință a păcatului, poate funcționa în această schemă ca mijloc al mântuirii”¹⁰.

Sfântul Grigorie extinde la fiecare persoană atrăgătoarea oportunitate de a alege viața nouă, fără sfârșit, ca urmare a existenței sufletului rațional. Astfel, fiecare clipă conține în ea posibilitatea renașterii într-o stare de continuă apropiere de urmarea (imitarea) lui Dumnezeu și invers, sufletul care se detașează de lucrurile lumii acesteia experimentează o devenire „diferită”, o „devenire” fără limite. Cu fiecare pas în această înălțare, atracția sufletului spre Bine sporește exponențial. Nu există un sfârșit al acestei înălțări, nici limită a *peisajelor* minunate de-a lungul călătoriei. Cu cât urci mai sus, cu atât poți vedea, aprecia și primi înlăuntru mai puternic infinitele dimensiuni ale bunătății lui Dumnezeu. Mai mult, fiecare pas mărește ritmul călătoriei.

În contextul infinității lui Dumnezeu și mutabilității umane, am observat că Sfântul Grigorie subliniază cu convingere că „vederea lui

¹⁰ J. Patout Burns, „The Economy of Salvation: Two Patristic Traditions”, în *TS*, 37, 1976, p. 603. Îi sunt îndatorat și autoarei *Kristina Robb-Dover* pentru observațiile sale pe această direcție, pertinent înșiruite în studiul său „Gregory of Nyssa's *Perpetual Progress*”, în *TTod*, Vol. 65, 2008, p. 213-225.

Dumnezeu” este să nu fie niciodată satisfăcută în dorința sa de a-L vedea. Dar întotdeauna trebuie ca, privind la ceea ce putem vedea, să ne reaprim dorința de a vedea mai mult. Astfel, nicio limită nu întrerupe înălțarea spre Dumnezeu, pentru că nu există limită a Binelui, și nici amplificarea dorinței de Bine nu-și are sfârșit ca urmare a satisfacerii.

Din simplul fapt că este creat, deoarece Sfântul Grigorie concepe crearea ca pe o schimbare, omul poartă mutabilitatea înscrisă în natura sa. Și aici în mod precis se poate vedea ceea ce diferențiază imaginea de arhetipul său: una este imuabilă prin natură, cealaltă, din contră, trăiește prin schimbare și fiind pradă schimbării, nu va ști să se păstreze în ființă. Va trebui, pentru a aduce remediu consecințelor deplorabile pe care le-a provocat omului consimțirea la îndemnurile venite de la duhul rău, ca Fiul lui Dumnezeu Cel imuabil să-și asume prin Întrupare mutabilitatea naturii noastre și, răscumpărându-ne din robia diavolului, să ne elibereze astfel de sclavia morții. El a făcut și mai mult; prin apa Botezului, care spală și purifică, cel care este purificat ia parte la adevărata curăție și neprihănire, care este Dumnezeu. Prin sfințirea pâinii și a vinului, El unește trupul Său îndumnezeit cu al nostru, pentru a-l îndumnezei. Această temă a rolului îndumnezeitor al Sfintei Împărtășanii nu a fost până atunci pusă astfel în valoare.

Adorarea lui Dumnezeu duminică de duminică la biserică nu semnifică un punct static de odihnă, nici un refugiu în fața valurilor schimbătoare ale lumii. Adorarea lui Dumnezeu trebuie să curgă în și dintr-o viață trăită în conexiune cu ceilalți. Acest tip de viață împărtășită și înrădăcinată în Dumnezeu este cea pe care o sugerează Sfântul Grigorie ca fiind menită nouă chiar de la început, de la momentul creației, și acest tip de viață este cea pe care Biserica încearcă să o modeleze pentru lume. Epectaza poate fi utilă înțelegerii, de către Biserică, a conceptului de misiune creștină. Conceptul stabilește o traiectorie de mijloc între, pe de o parte, tipul de idealism care transformă eliberarea umană sau perfecțiunea morală într-un apogeu tangibil pe pământ și, pe de altă parte, noțiunea că numai starea sufletului în eternitate este cea care contează. La urma urmelor, după cum ne învață *epektasis*, fiecare nou moment pe pământ vine însărcinat cu posibilitate nelimitată, în funcție de care se află toată veșnicia.

Ar merita, fără îndoială, să depunem un real efort pentru a descoperi calea corectă de a-l prezenta pe acest Sfânt Părinte lumii zilelor noastre. Ar trebui să prezinte interes în special pentru multitudinea de creștini, acei dintre noi a căror viață spirituală nu este iluminată de vreo viziune fățișă, acei dintre noi care, prin urmare, suntem tentați să renunțăm la ceea ce simțim, pentru că nu reușim să realizăm că „a-L urma pe Dumnezeu, întocmai după cum ne conduce – aceasta înseamnă a-L vedea cu adevărat pe Dumnezeu”²³⁶³.

Are Sfântul Grigorie de Nyssa ceva de spus timpurilor noastre? Noi considerăm că da. Învățăm din explorările sale că tânjirea constituie nucleul căutării de Dumnezeu. *Neliniștea* sufletului s-ar putea să nu fie un indicator al lipsei de maturitate în Hristos, ci al profunzimii dorinței noastre. A năzui este ca un semn rutier pe drumul împlinirii, un indicator pe calea spre Împărăție. Oare ce creștin nu a tins? Cu siguranță, cu cât ajungem să-L cunoaștem mai profund pe Dumnezeu, cu atât mai intens vom dori o mai profundă cunoaștere. Precum am văzut în prezenta teză, pentru Sfântul Grigorie, această năzuință perpetuă vine la capătul îndepărtat al unei vieți de totală dedicare. Tinderea care rezidă în fiecare dintre noi nu poate fi satisfăcută de lucrurile lumii, și nu poate fi alta decât tinderea care a cunoscut deja viața lui Dumnezeu. Mistica apofatică a Sfântului Grigorie ne vorbește încă în moduri care ne provoacă momente de *disperare* bună, dar și momente de extaz în același timp.

Ne-am aflat, pe parcursul lucrării, la apogeul experienței mistice, și atunci, întrebarea finală este: „Ce produce această experiență în Moise sau în mireasă? Ce produce această experiență în noi înșine, în oricine?”²³⁶⁴.

Acesta este, în esență, mesajul pe care îl avansează Sfântul Grigorie de Nyssa în a sa *De vita Moysis* și în întreaga sa operă. Acum, bineînțeles, problema care ar putea lua naștere este următoarea: Din ce punct de vedere și în ce măsură are acest mesaj relevanță pentru lumea contemporană și pentru omul nostru „modern”? Sau cum

²³⁶³ H. J. M. Turner, „St. Gregory of Nyssa as a Spiritual Guide for Today ...”, p. 24.

²³⁶⁴ Bruce D. Griffith, „Yearning: Gregory of Nyssa and the Vision of God ...”, p. 282-284.

poate omul societății noastre tehnologice să trăiască astăzi o viață de contemplare, o viață de perfecțiune spirituală? Pentru omul secular al zilelor noastre, răspunsul nu poate fi unul ușor și direct. Și totuși nu trebuie să încetăm de a sublinia faptul că atât Moise, cât și Sfântul Grigorie de Nyssa erau oameni „moderni” în adevăratul sens al cuvântului. Și-au trăit din plin timpurile, au participat total la evenimentele epocilor lor creatoare de istorie, au trăit și au luptat ca oameni de acțiune, ca oameni de lume și societate. Amândoi erau căsătoriți, amândoi erau lideri, amândoi se confruntau cu toate tentațiile și deziluziile vieții. Totuși, întâmpinau amândoi problemele fațș, afixau amândoi o combinație rară de activism și contemplare. Astfel, au învățat posteritatea că o viață de acțiune și o viață de contemplare nu se exclud reciproc. Ei au arătat că viața care conduce la perfecțiune este o viață plină, o viață de acțiune care reclamă muncă, sacrificiu și sudoare. Mai presus de toate, totuși, au arătat că, dincolo de orice implicare în această lume, se regăsește viața de credință, viața de contemplare care dă omului un imbold în a deveni din nou „un prieten al lui Dumnezeu”, așa cum era în ziua creării sale²³⁶⁵. Opera Sfântului Grigorie este o continuă invitație la purificare, contemplare și îndumnezeire. În viziunea ilustrului Capadocian, înțelegerea totală a doctrinei îndumnezeirii este mai puțin importantă decât experiența însăși.

Mesajul operei Sfântului Grigorie de Nyssa este ca adevărata viață creștină „trebuie să se afle într-un continuu progres, atât pe planul înțelegerii tainei lui Dumnezeu cât și pe planul binelui, al desăvârșirii morale a creștinului și a raporturilor sale cu semenii”²³⁶⁶.

Poate că nicidecum nu s-au dovedit mai actuale temele acestui teolog, în mod special cele legate de desăvârșirea și îndumnezeirea omului. O lume care riscă tot mai mult să-și piardă adevărata identitate, o lume care se consideră justificată prin sine, „un om al cărui dumnezeu a devenit trupul, aceasta am reușit în atâta vreme de falsificare. Căci întreg demersul progresist al umanității nu a fost decât o fugă continuă de sensul real al ființei, acela de reflectare a lui

²³⁶⁵ George S. Bebis, „Gregory of Nyssa's «De vita Moysis» ...”, p. 393.

²³⁶⁶ Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni ...*, p. 72.

Dumnezeu în integralitate. Astfel s-a constituit poate cea mai alienantă lume dintre lumile posibile omului, grație libertății sale de chip al lui Dumnezeu”²³⁶⁷.

În final, putem sublinia că am încercat să dezvoltăm și să aprofundăm cât mai mult tema îndumnezeirii la Sfântul Grigorie de Nyssa, temă care, așa cum am precizat și în *Introducere*, nu a făcut obiectul unei cercetări minuțioase la noi. Revine lectorilor acestei lucrări sarcina de a judeca dacă am reușit să tratăm cât mai exhaustiv tema propusă, atât de vastă în dimensiunile ei, atât de complexă în ceea ce o generează și de un mare interes actual în întregul context internațional.

²³⁶⁷ Pr. Dr. Ștefan Florea, *Spiritualitate și desăvârșire la Sfântul Grigorie de Nyssa ...*, p. 324.

Bibliografie

Izvoare

1. *** *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Teoctist – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988;

Sf. Grigorie de Nyssa – colecția *Patrologia Cursus Completus, Seria Graeca*, vol. XLIV-XLVI

1. *Adversus Apolinarem*, P. G. XLV, col. 1123-1270; 1269-1278;
2. *Adversus Arium et Sabellium*, P. G. XLV, col. 1275-1300;
3. *Adversus eos qui baptismum differunt*, P. G. XLVI, col. 415-432;
4. *Contra Eunomium*, libri 1-12, P. G. XLV, col. 243-1122;
5. *Contra Fatum*, P. G. XLV, col. 145-174;
6. *Contra fornicarios*, P. G. XLVI, col. 490-498.
7. *Contra Manichaeos*, P. G. XLVI, col. 541-542;
8. *Contra usurarios*, P. G. XLVI, col. 433-452;
9. *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, col. 11-160;
10. *De Beatitudinibus orationes*, P. G. XLIV, col. 1193-1302;
11. *De deipara vergine et de justo Simeone*, P. G. XLVI, col. 1151-1182 (*dubia*);
12. *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, P. G. XLVI, col. 553-576;
13. *De fide ad Simplicium*, P. G. XLV, col. 135-146;
14. *De hominis opificio*, P. G. XLIV, col. 123-256;
15. *De infantibus qui praemature abripiuntur*, P. G. XLVI, col. 161-191;
16. *De instituto Christiano*, P. G. XLVI, col. 287-306;
17. *Delecta testimonia adversus Judaeos*, P. G. XLVI, col. 193-234.
18. *De Meletio episcopo*, P. G. XLVI, col. 851-864;
19. *De mortuis*, P. G. XLVI, col. 497-538;
20. *De Oratione Dominica*, P. G. XLIV, col. 1119-1194;
21. *De pauperibus amandis*, col. 453-470; 471-490;
22. *De perfecta Christiani forma*, P. G. XLVI, col. 251-286;

23. *De professione Christiana*, P. G. XLVI, col. 237-250;
24. *De Pythonissa, ad Theodosium episcopum*, P. G. XLV, col. 107-114;
25. *De S. Theodoro, martyre*, P. G. XLVI, col. 735-748;
26. *De Spiritu Sancto*, P. G. XLVI, col. 695-702;
27. *De Spiritu Sancto adversus Pneumatomachos Macedonianos*, P. G. XLV, col. 1301-1334;
28. *De virginitate*, P. G. XLVI, col. 317-416;
29. *De Vita Moysis*, P. G. XLIV, col. 297-430;
30. *De Vita B. Gregorii Thaumaturgi*, P. G. XLVI, col. 893-958;
31. *De vita S. Macrinae*, P. G. XLVI, col. 959-1000;
32. *De vita S. Patris Ephraem Syri*, P. G. XLVI, col. 819-850;
33. *Ejusdem adversus eos qui castigationes egre ferunt*, P. G. XLVI, col. 307-316;
34. *Ejusdem in sextum psalmum*, P. G. XLIV, col. 607-616;
35. *Epistola ad Petrum Sebastenum*, P. G. XLV, col. 237-240;
36. *Epistola canonica*, P. G. XLV, col. 221-236;
37. *Ex epistola ad Philippum, monachum*, col. P. G. XLVI, col. 1111-1112.
38. *Ex libro inscripto De cognitione Dei*, P. G. XLVI, col. 1111-11126;
39. *Ex oratione contra Ablabium*, P. G. XLVI, col. 1125-1126;
40. *Ex sermone in: Hic est Filius meus dilectus*, P. G. XLVI, col. 1109-1112;
41. *Ex sermone in Mariam et Joseph*, P. G. XLVI, col. 1111-1112;
42. *In Ascensionem Christi*, P. G. XLVI, col. 689-694;
43. *In Baptismum Christi*, P. G. XLVI, col. 577-600;
44. *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, col. 755-1120;
45. *In Christi Resurrectionem*, P. G. XLVI, col. 599-690;
46. *In Ecclesiasten*, P. G. XLIV, col. 615-754;
47. *In Hexaemeron explicatio apologetica*, P. G. XLIV, col. 61-124;
48. *In illud Quando sibi subjecerit omnia*, P. G. XLIV, col. 1303-1326;
49. *In inscriptiones Psalmorum*, P. G. XLIV, col. 431-608;
50. *In laudem fratris Basilii*, P. G. XLVI, col. 787-818;
51. *In orationem dominicam*, P. G. XLVI, col. 1109-1110;
52. *In quadraginta martyres*, P. G. XLVI, 749-788;
53. *In S. Stephanum protomartyrem*, P. G. XLVI, col. 701-722; 721-736;
54. *In Scripturae verba, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, P. G. XLIV, col. 257-278; 277-298;
55. *Oratione adversus fornicarios*, P. G. XLVI, col. 1107-1110;
56. *Oratio catechetica magna*, P. G. XLV, col. 9-116;
57. *Oratio funebris de Placilla*, P. G. XLVI, col. 877-892;
58. *Oratio in diem natalem Christi*, P. G. XLVI, col. 1127-1150 (*dubia*);
59. *Quod non sint tres Dii, ad Ablabium*, P. G. XLV, col. 115-136;
60. *Tractatus adversus graecos*, P. G. XLV, col. 175-186;

Sf. Grigorie – alte surse

1. *Gregorii Nysseni Opera*, editată de Werner JAEGER în următoarele zece volume:
 - tomes I-II: *Contra Eunomium libri*, edité par Werner JAEGER, Berlin, 1921, reimpresion Leiden, 1960;
 - tomes III-IV: *Opera dogmatica minora, pars I-II*, edité par F. MUELLER, Leiden, 1958;
 - tome V: *In Inscriptiones Psalmorum*, edité par John Mc. DONOUGH S. J.; *In Sextum Psalmum*, edité par John Mc. DONOUGH; *In Ecclesiasten Homiliae*, edité par P. ALEXANDER, Leiden, 1962;
 - tome VI: *In Canticum canticorum Comentarius*, edité par Herman LANGERBECK, Leiden, 1960, 1961;
 - tome VII: *De vita Moysis*, edité par Herbert MUSURILLO, Leiden, 1964;
 - tome VIII: *Opera ascetica, pars I*, edité par Werner JAEGER, J. P. CAVARNOS, J. CALLAHAN, Leiden, 1962;
 - tome VIII: *Epistulae, pars II*, edité par G. PASQUALI, Leiden, 1959;
 - tome IX: *Sermones, pars I*, edité par G. HEIL, A. van. HECK, Leiden, 1967;
 - tome IX: *Sermones, pars II*, edité par G. HEIL, A. van. HECK, New York, 1990;
 - tome X: *De pauperibus amandis orationes duo*, edité par A. van HECK, Leiden, 1964;
2. *De vita Moysis*, Jean Daniélou (editor), în *Sources Chrétiennes*, vol. I, Édition du Cerf, Paris, 1968;
3. *Grigorie de Nyssa. Împotriva lui Eunomie*, traducere și note de Ovidiu Sferlea, Studiu introductiv de Mihail Neamțu, Editura Polirom, Iași, 2010;
4. *Life of Moses*, Translation, Introduction and Notes by Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson, *Classics of Western Spirituality*, Paulist Press, New York, 1978;
5. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 29, traducere de Preot Prof. D. Stăniloae și Preot Ioan Buga, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982;
6. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 30, traducere de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998;
7. *Saint Gregory of Nyssa, Commentary on the Song of Songs*, trad. Casimir McCambley, Hellenic College Press, Brookline, 1987.

Autori patristici și filosofi antici

1. Aristotel, *Despre suflet*, Traducere din greacă și note de Alexander Baumgarten, Editura Humanitas, București, 2005;
2. Idem, *Fizica*, traducere și note de N. I. Barbu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1966;
3. Idem, *Retorica*, traducere, studiu introductiv și index de Maria-Cristina Maftai, Editura Iri, București, 2004;
4. Asterie al Amasiei, *Cuvânt de laudă la Sfântul Ștefan cel dintâi mucenic*, P. G. XL;
5. Atanasie cel Mare, Sfântul, *De Incarnatione Verbi*, P. G. XXV;
6. Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, traducere, introduceri și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, Editura Humanitas, București, 2002;
7. Chiril din Alexandria, Sfântul, *Tezauré*, P. G. LXXXV;
8. Clement Alexandrinul, *Protrepticul*, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în PSB, vol. 4, Editura IBMBOR, București, 1982;
9. Idem, *Stromate*, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în PSB, vol. 4, Editura IBMBOR, București, 1982;
10. Dionisie Areopagitul, Sfântul, (Pseudo), *Despre Teologia mistică*, P. G. III;
11. Idem, *De caelesti hierarchia*, P. G. III;
12. Idem, *De divinis nominibus*, P. G. III;
13. Idem, *Despre Teologia Mistică*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, în *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996;
14. Epifanie de Salamina, Sfântul, *Panarion*, P. G. XLI;
15. Eusebiu de Cezareea, *Scrieri (Partea Întâia). Istoria bisericească. Martirii din Palestina*, traducere, studiu, note și comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, în PSB, vol. 12, Editura IBMBOR, București, 1987;
16. Filon, *Opera*, ed. Mangey, Londra, 1742;
17. Grigorie cel Mare, Sfântul, *Moralia in Iob*, P. L. LXXXVI;
18. Grigorie de Nazianz, Sfântul, *Cuvântări teologice*, P. G. XXXVI;
19. Idem, *In Pentecosten*, P. G. XXXVI;
20. Idem, *Oratio (theologica 2)*, P. G. XXXVI;
21. Idem, *Oratio*, P. G. XXXVI;
22. Idem, *Poeme dogmatice*, P. G. XXXVII;
23. *Apologia*, P. G. XXXV;
24. Grigorie Palama, Sfântul, *Contra lui Achindin*, P. G. CL;
25. Idem, *Tomul Aghioritic*, P. G. CL;
26. Idem, *Mărturisirea credinței ortodoxe*, P. G. CLI;
27. Idem, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, în col.

- Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. VII, Editura Humanitas, București, 1999;
28. Ieronim, *Comentariu la Cântarea Cântărilor și Omilii*, traducere R. P. Lawson, ACW 26, Editura Newman, New York, 1956;
 29. Ignatie Teoforul, Sfântul, *Epistola către efeseni*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, București, Editura IBMBOR, 1995;
 30. Idem, *Epistola către romani*, traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, în *Scrierile Părinților Apostolici*, București, Editura IBMBOR, 1995;
 31. Idem, *Epistola către tralieni*, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, București, 1995;
 32. Ioan Damaschin, Sfântul, *De fide orthodoxa*, P. G. XCIV;
 33. Ioan Hrisostom, Sfântul, *Despre Incomprehensibilitatea lui Dumnezeu*, P. G. LV;
 34. Idem, *Omilii la Geneză*, P. G. LIII;
 35. Irinaeus, Saint, *Contre les heresies*, în *Sources Chrétiennes*, 210, ed. Adelin Rousseau, Éd. du Cerf, Paris, 1965 ;
 36. Irineu, Sfântul, *Adversus haereses*, P. G. VII;
 37. Iustin Martirul și Filosoful, Sfântul, *Apologia I în favoarea creștinilor către Antoninus Pius*, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, în PSB, vol. 2, Editura IBMBOR, București, 1997;
 38. Idem, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, traducere, și note de Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în PSB, vol. 2, Editura IBMBOR, București, 1997;
 39. Idem, *Cuvânt către greci*, P. G. VI;
 40. Macarie Egipteanul, Sfântul, *Cele cincizeci de omilii duhovnicești*, traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, în col. PSB, vol. 34, Editura IBMBOR, București, 1992;
 41. Idem, *21 de cuvântări despre mântuire*, Traducere și Introducere de Arhim. dr. Ioasaf Popa, Editura Anastasia, București, 2001;
 42. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, traducere din grecește, introduceri și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1999;
 43. Idem, *Epistola către Nicolae Monahul*, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1999;

44. Maxim Mărturisitorul, *Sfântul, Ambigua*, P. G. XCI;
45. Idem, *Capete despre dragoste*, traducere, introducere și note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. II, Editura Humanitas, București, 1999;
46. Idem, *Capetele teologice (gnostice)*, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, în col. *Filocalia sau culegere din operele Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, ilumina și desăvârși*, vol. al II-lea, Editura Humanitas, București, 1999;
47. Idem, *Cuvânt ascetic*, traducere din grecește, introduceri și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. II, Editura Humanitas, București, 1999;
48. Idem, *Epistole*, P. G. XCI;
49. Idem, *Opuscula theologica et polemica*, P. G. XCI;
50. Idem, *Quaestiones ad Thalassium*, P. G. XC;
51. Idem, *Răspunsuri către Talasie*, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. III, Editura Humanitas, București, 1999 ;
52. Nil Ascetul, *Sfântul, Cuvânt ascetic, foarte trebuincios și folositor*, traducere din grecește, introduceri și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. I, Editura Humanitas, București, 1999;
53. Origen, *Commentarii in Epistulam ad Romanos*, P. G. XIV;
54. Idem, *Commentarium in Canticum Canticorum*, ed. W. A. Baehrens, în vol. VIII din *Origenes Werke. Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Hinrichs, Leipzig, 1925;
55. Origen, *Contra lui Celsus*, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, în PSB, vol. 9, Editura IBMBOR, București, 1984;
56. Idem, *De oratione*, P. G. XI;
57. Idem, *Despre principii*, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, în PSB, vol. 8, Editura IBMBOR, București, 1982;
58. Idem, *Despre rugăciune*, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, în col. PSB, vol. 7, Editura IBMBOR, București, 1982;
59. Idem, *Din omiliile Evangheliei de la Luca*, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în PSB, vol. 7, Editura IBMBOR, București, 1982;
60. Idem, *Exortatie la martiriu*, traducere de Pr. Prof. C. Galeriu, în PSB, vol. 8, Editura IBMBOR, București, 1982;

61. Idem, *In Numeros*, P. G. XII;
62. Idem, *Omilii la Cartea Facerii*, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în PSB, vol. 6, Editura IBMBOR, București, 1981;
63. Idem, *Omilii la Cartea Ieșirii*, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în PSB, vol. 6, Editura IBMBOR, București, 1981;
64. *Omilii și adnotări la Levitic*, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Editura Polirom, Iași, 2006;
65. Idem, *Prolog la Cântarea Cântărilor*, P. G. LXVIII;
66. Idem, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, traducere de R. P. Lawson, Westminster, 1957;
67. Idem, *Homélie sur les Nombres*, trad. A. Méhat, în *Sources Chrétiennes*, nr. 29, Ed. du Cerf, Paris, 1951;
68. Platon, *Banchetul*, traducere de Petru Creția, Editura Humanitas, București, 2006;
69. Idem, *Legile*, traducere de E. Bezdechi, Univers Enciclopedic, București, 2010;
70. Idem, *Opere VI*, Ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1993;
71. Idem, *Opere VII*, Ediție îngrijită de Petru Creția, Editura Științifică, București, 1993;
72. Idem, *Phaidros*, traducere de Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, București, 2006;
73. Idem, *Phaidon*, traducere de Petru Creția, Editura Humanitas, București, 2006;
74. Plotin, *Eneadele*, Traducere S. McKenna, Londra, 1991;
75. Simeon Metafrastul, Sfântul, *Parafraza în 150 de capete la cele cincizeci de Cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul*, traducere din grecește, introduceri și note de Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. V, Editura Humanitas, București, 2001;
76. Simeon Noul Teolog, Sfântul, *Cele 225 de capete teologice și practice*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. VI, Editura Humanitas, București, 1997;
77. Idem, *Tratate teologice și etice*, traducere Diac. Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, 2000;

78. Idem, *Imnele iubirii dumnezeiești*, traducere de Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, în vol. *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991;
79. Idem, *Cartea discursurilor etice*, în vol. *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, Ediția a II-a revăzută, studiu introductiv și traducere: diac. Ioan I. Ică Jr. și un studiu de Ieromonah Alexander Golitzin, Editura Deisis, Sibiu, 2001;
80. Idem, *Cateheze*, Traducere de Ioan I. Ică jr., în vol. *Sf. Simeon Noul Teolog. Scrieri II*, Editura Deisis, Sibiu, 1999;
81. Idem, *Cele 225 de capete practice, gnostice și teologice*, Introducere și traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001;
82. Idem, *Erosurile innelor dumnezeiești*, Introducere și traducere: diac. Ioan I. Ică Jr., în vol. *Imne, Epistole și Capitole*, Editura Deisis, Sibiu, 2001;
83. Idem, *Țelul vieții creștine*, Traducere de Arhimandrit Paulin Lecca după Episcopul Veniamin Milov, în col. *Comorile pustiei*, vol. 13, Editura Anastasia, București, 1996;
84. Syméon le Nouveau Théologien, „Tratat teologic III, în *Traitées théologiques et éthiques*”, Introduction, texte critique, traduction et note par Jean Darrouzés A. A., tome II, col. *Sources chrétiennes*, nr. 122, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966;
85. Varsanufie și Ioan, Sfinții, *Scrisori duhovnicești*, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, volumul XI, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990;
86. Vasile cel Mare, Sfântul, *De Spiritu Sancto*, P. G. XXXII;
87. Idem, *Despre Sfântul Duh*, studiu introductiv, traducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în col. PSB, vol. 12, Editura IBMBOR, București, 1988;
88. Idem, *Epistole*, P. G. XXXII;
89. *Pateric*, la Ava Iosif, Ed. Râmnicu Vâlcea, 1930;

Dicționare, enciclopedii, colecții, manuale

1. Altaner, Berthold, *Patrologie*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1938, 2-e Aufl., Freiburg im Breisgau, 1950 ;
2. Altaner, Bethold, Stüber, Alfred, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 8-e Aufl., Herder, Freiburg im Breisgau, 1980;
3. Bailly, Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 2000;

4. Bardenhewer, Otto, *Patrology: the Lives and Works of the Fathers of the Church*, translated from the second edition by Thomas J. Shahan, Freiburg im Breisgau & St. Louis: B. Herder, 1908;
5. Bardy, Gustave, *Littérature grecque chrétienne*, Paris, 1928;
6. Bouyer, Louis, Leclercq, H. Vandenbouché, Jean, Cognet, François, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Aubier, Paris, Editions Montaigne, 1960;
7. Campbell, J. M., *The Greek Fathers*, London, 1929;
8. Cayré, F., *Précis de Patrologie. Histoire et doctrine des Pères de l'Église*, Tome Premier, Livres I et II, Société de S. Jean L'Évangéliste, Desclée et Cie, Éditeurs Pontificaux, Paris-Tournai-Rome, 1927 ;
9. Coman, Pr. Prof. Dr. Ioan G., *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000;
10. Idem, *Patrologie*, vol. I, Editura IBMBOR, București, 1984;
11. Idem, *Patrologie*, vol. II, Editura IBMBOR, București, 1985;
12. Cross, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938;
13. Davy, Marie-Madeleine, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. II, Editura Amarcord, Timișoara, 1998;
14. De Lubac, Henri, Daniélou, Jean, Mondesert, Claude, (coll. Dirigé par), *Sources Chrétiennes*, tomes 1, 6, 44, 119, 170, 178, 363, 416, Paris, Les Éditions du Cerf, 1944-1955;
15. Iordăchescu, Preot Cicerone, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. II, Editura Moldova, Iași, 1996;
16. Kelly, J. N. D., *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris, 1969;
17. Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, 4-th edition, Oxford, 1976;
18. Liddel, G. H., Scott, R., *A Greek – English Lexikon*, Revised and Completed Edition by H. St. Jones, Oxford, 1976;
19. Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. I, Editura Amarcord, Timișoara, 1998;
20. Mansi, Joannes Dominicus, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tome XIII, reedité par J. B. Martin et L. Petit, Paris – Leipzig, 1920;
21. Migne, Jean-Paul, *Patrologiae Cursus Completus*, Series graeca, tomes XLIV, XLV, XLVI, Paris, 1857-1891;
22. Moldoveanu, Nicolae, *Dictionar de înțelepciune patristică. Comori dezgropate*, Edit. Casa Școalelor, București, 1997;
23. Moreschini, Claudio, *Istoria filosofiei patristice*, Traducere de Alexandra Chescu, Mihai-Silviu Chirilă, Doina Cernica, Editura Polirom, Iași, 2009;
24. Moreschini, Claudio și Norelli, Enrico, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine de la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*,

- Traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu, vol. II/1, Editura Polirom, Iași, 2004;
25. Papadopoulos, Prof. Dr. Stylianos G., *Patrologie*, vol. I, traducere de Lect. Dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2006;
 26. Idem, *Patrologie*, vol. II/1, traducere de Lect. Dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2009;
 27. Pelikan, Jaroslav, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. I, traducere de Silvia Palade, Editura Polirom, Iași, 2004;
 28. Peters, Francis E., *Termenii filozofiei grecești*, traducere de Dragan Stoianovici, ediția a II-a revăzută, Editura Humanitas, București, 1997;
 29. Puech, Aimée, *Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu' à la fin du IV-e siècle*, tomes I-III, Paris, 1928-1930;
 30. Quasten, Johannes, *Patrology*, volume III (The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon), Spectrum Publishers, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1960, și ediția din anii 1964-1966;
 31. Idem, *Patrology*: vol. II – The Ante-Nicene Literature after Irenaeus, Utrecht, 1953;
 32. Tixeront, Rev. J., *A handbook of Patrology*, Second edition, London, 1923;
 33. Viller M., *La spiritualité des premiers siècles chrétien*, Paris, 1930;
 34. Idem, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Paris, 1932;
 35. Voicu, Arhid. Prof. Dr. Constantin, *Patrologie și literatură postpatristică*, Vol. I-III, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009;
 36. Voicu, Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin și Dumitrașcu, Preot Conf. Univ. Dr. Nicu, *Patrologie – Manual pentru Seminarile teologice*, Editura IBMBOR, București, 2004;
 37. *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. Lampe, Clarendon Press, Oxford, 1961;
 38. *Collection I*, H. Berthold (ed.), *Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, Berlin, GCS, 1973;
 39. *Collection I*, H. Berthold (ed.), *Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, GCS, Berlin, 1973;
 40. *Collection III*, E. Klostermann și H. Berthold (ed.), *Neue Homilien des Makarius/Symeon*, Berlin, 1961;
 41. *Dictionnaire de spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et histoire*, tome III, Beauchesne, Paris, 1932-1995;
 42. *Lexicon Plotinianum*, Leiden și Louvain, 1980;
 43. *Odele lui Solomon*, traducere și introducere Ioan-Valentin Istrati, Editura Anastasia, București, 2003;

44. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 16, 18, 21, 22, 23, 29, 30, 34, 38, 39, 40, 41, 44, 52, 53, 57, 64, 72, 77, 80, 81, Editura IBMBOR, București, 1979-1998;
45. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney, Brill, Leiden, Boston, 2010;
46. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Edited by A. H. ARMSTRONG, Cambridge University Press, 1967;
47. *The Early Church Fathers*, edited by Carol Harrison, Routledge, London, 1999;

Lucrări, studii și articole

1. Abel Donald C., „The doctrine of Synergism in Gregory of Nyssa's 'De Instituto Christiano'”, în *Thomist; a Speculative Quarterly Review*, 45, 3, July, 1981;
2. AbouZayd, S., *Ihdayutha*, Oxford, 1993;
3. Alexander, Monique, *Sabia de foc și heruvimii*, traducere de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, Editura Anastasia, București, 2003;
4. Alezghy, Z., „Fuite du Monde”, în *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Vol. 5, Paris, 1964;
5. Alfeyev, Hilarion, „The Patristic Background of St. Simeon The New Theologian's of the Divine Light”, în *Studia Patristica*, vol. XXXII, Peters, Leuven, 1997;
6. Andreas Andreopoulos, „Eschatology and final restoration (apokatastasis) in Origen, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor”, în *Theandros. An online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy*, Volume 1, Number 3, Spring 2004;
7. Andrutsos, Hristu, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, traducere de Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, Arhidiecezana, 1930;
8. Antweiler, A., *Unendlich. Eine Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes auf Grund der Mathematik, Philosophie, Theologie*, Freiburg i. Br., n. 1, 1934;
9. Armstrong, A., *Plotinian and Christian Studies*, Variorum, 1979;
10. Balás, D. L. Balás, *Eternity and time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium*, în H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Leiden, 1976;
11. Balás, David, „Gregor von Nyssa”, în *Theologische Realenzyklopädie*, XIV, 1985;

12. Idem, *Μετονοία Θεοῦ. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, în *Studia Anselmiana*, 55, Libreria Herder, Roma, 1966;
13. Idem, „Deification”, în *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney, Brill, Leiden•Boston, 2010;
14. Barmann, Bernard C., *A Christian Debate of the Fourth Century: A Critique of Classical Metaphysics*, teză de doctorat în mss., Stanford University, 1966;
15. Barnard, William Leslie, *St. Justin Martyr: The First and Second Apologies*, Translated with introduction and notes, Ancient Christian Writer Series, nr. 56, NJ: Paulist Press, New York/Mahwah, 1997;
16. Bartoș, Emil, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Editura Institutului Biblic „Emanuel” din Oradea, Oradea, 1999;
17. Bădiliță, Cristian, *Știință, dragoste, credință*, Editura Curtea Veche, București, 2008;
18. Băjău, Dr. Constantin I., *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie al Nissei*, Editura Sitech, Craiova, 1999;
19. Idem, *Desăvârșirea creștină după Sfântul Grigorie al Nissei*, Editura Sitech, Craiova, 1999;
20. Bebis, George S., „Gregory of Nyssa's «De vita Moysis»: A Philosophical and Theological Analysis”, în *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. XII, Nr. 3, 1967;
21. Beck, E., *Des heilige Ephraem des Syrsers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba*, Louvain, 1972;
22. Begzos, M., „Apophatische Theologie und Ekklesiologie”, în *Verborgener Gott – verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen*, Ed. J. Brosseder, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, 2001;
23. Idem, „Apophaticism in the Theology of the Eastern Church: The Modern Critical Function of a Traditional Theory”, în *The Greek Orthodox Theological Review*, 41, No. 4, 1996;
24. Behr, John, „The Rational Animal: A Reareading of Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*”, în *Journal of Early Christian Studies*, 7, 1999;
25. Belu, Dumitru, *Despre iubire*, Timișoara, 1945;
26. Benoît, André, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Ed. du Cerf, Paris, 1960;
27. Bergeron, Henri, „Le sens de la lumière chez Syméon le Nouveau Théologien. Ses aspects ascétiques et pédagogiques”, în *Contacts*, XXXVIII e ANNÉE, N° 133, Paris, 1986;

28. Bernardi, Jean, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa (330-390)*, Traducere: Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2002;
29. Beuzart, Paul, *Essai sur la Théologie d'Irénée*, Leroux, Paris, 1908;
30. Bilaniuk, Petro B. T., „The mistery of Theosis or Divinization”, în *Orientalia Christiana Analecta*, Nr. 195, 1973;
31. Blans, Bert, „Cloud of Unknowing: An Orientation in Negative Theology from Dionysius the Areopagite, Eckhart, and John of the Cross to Modernity”, în *Flight of the Gods*, eds. Ilse Nina Bulhof and Laurens ten Kate, Fordham University Press, New York, 2000;
32. Blowers, Paul M., „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of *perpetual progress*”, în *Vigiliae Christianae*, 46, 1992 ;
33. Boesse, Jean, *Mistica creștinismului primitiv*, Traducere de Beatrice Stanciu, în Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. I, Editura Amarcord, Timișoara, 1998;
34. Böhm, Th., *Theoria Unendlichkeit Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Suplimente la *Vigiliae Christianae*, 35, Leiden, 1996;
35. Bolocan, Lect. Dr. Carmen-Maria, „Treptele urcușului duhovnicesc și rolul lor catehetic în «Despre viața lui Moise» a Sfântului Grigorie de Nyssa”, în *Teologie și Viață*, Anul XIV (2004), Nr. 1-6;
36. Borodine, Myrrha Lot, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Cerf, Paris 1970;
37. Idem, *La La déification de l'homme*, Cerf, Paris, 2011;
38. Bosse, Jean, „Vasile” (c. 330-379), trad. Beatrice Stanciu, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. I: Șamanism, greci, evrei, gnoză, creștinism primitive, coord. Madeleine Davy, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997;
39. Boesse, Jean și Lacoudre, Jacques, *Origene*, Traducere de Beatrice Stanciu, în Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. I, Editura Amarcord, Timișoara, 1997;
40. Bouyer, Louis, *Gnosis: la connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Paris, 1994;
41. Idem, *Mystèrion. Du mystère à la mystique*, Paris, 1986;
42. Bouyer, Louis, Leclercq, Jean, Vandebouche, François, Cognet, Louis, „Histoire de la spiritualité chrétienne”, Partea I: Louis Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, Editions Montaigne, 1;
43. Bréhier, É., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908;
44. Bria, Prof. I., „Harul Botezului și viața duhovnicească creștină”, în *Glasul Bisericii*, Anul XIX (1960), Nr. 11-12;
45. Idem, „Simțirea tainică a prezenței harului după Sf. Simeon Noul Teolog”, în *Studii Teologice*, Anul VIII (1956), Nr. 7-8;

46. Brightman, Robert S., „Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa”, în *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. XVIII, Nr. 1 și 2, 1973;
47. Idem, „Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa”, în *Greek Orthodox Theological Review*, 18, 1973;
48. Brooks Otis, „Cappadocian Thought as a Coherent System”, în *Dumbarton Oaks Papers*, 12, 1958;
49. Brown, P., *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1998;
50. Bulgakov, Serghie, *The Orthodox Church*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary, New York, 1935;
51. Burns, J. Patout, „The Economy of Salvation: Two Patristic Traditions”, în *Theological Studies*, 37, 1976;
52. Burns, Stuart, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius: Flight and Intoxication”, în *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 44, Nos. 1-4, 1999;
53. Burrus, V., *Begotten not Made: Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Stanford University Press, Stanford, 2000;
54. Bussanich J., *The One and its relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, 1988;
55. Cahill, J. B., „The Date and Setting of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs”, în *Journal of Theological Studies*, 32, 1981;
56. Campenhausen, Hans Freiherr Von, *Părinții greci ai Bisericii*, Traducere din germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Humanitas, București, 2005;
57. Canévet, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, în *Études Augustiniennes*, Paris, 1983;
58. Idem, „Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique”, în *Études Augustiniennes*, Paris, 1983 ;
59. Carabine, D., *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Peters, Louvain, 1995;
60. Carmody, Denise Lardner & John Tully Carmody, *Mysticism: Holiness East and West*, New York, Oxford University Press, 1996;
61. Carson, Anne, *EROS the Bittersweet. An Essay*, Princeton University Press, Princeton, 1986;
62. Casimir, Brother, *Introduction la On perfection*, în *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 29, Nr. 4, 1984;
63. Cavarnos, J. P., „Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul”, în *The Greek Orthodox Theological Review*, 1, 1955;
64. Chadwick, Henry, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford University Press, Oxford;

65. Cherniss, H. F., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley: University of California Press, 1930;
66. Chifăr, Pr. Lect. Dr. Nicolae, „Sfântul Grigorie de Nyssa (335-394) – teologul contemplativ din Capadocia”, în *Analele Universității «Al. I. Cuza» din Iași – Teologie*, 1993-1994;
67. Chișcari Ilie, „Concepția despre epectază a Sfântului Grigorie de Nyssa – o teologie a dorinței”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Patriarhul Justinian*, Edit. Universității din București, 2005 ;
68. Christensen, Michael J., „Theosis And Sanctification: John Wesley’s Reformulation Of A Patristic Doctrine”, în *Wesleyan Theological Journal*, Vol. 31, Nr. 2, 1996;
69. Ciomoș, Virgil, *Timp și eternitate. Aristotel*, Fizica IV 10-14. *Interpretare fenomenologică*, Editura Paideia, București, 1999;
70. Ciurea, Alexandru, „Noțiunea de Biserică. Rolul doctrinar și sfințitor al Bisericii după Sfântul Irineu”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Anul XVI (1940), Nr. 9-10;
71. Cleaveland, Adam B., *Apo(cata)phatic interplay. An analysis of the role of apophatic Theology and the interplay between Apophatic and cataphatic theologies In Pseudo-Dionysius’ Mystical Theology*, mss., 10 january 2005;
72. Clément, O., *The Roots of Christian Mysticism*, traducere T. Berkley, New City Press, Londra, 1993;
73. Clendenin, Daniel B., „Partakers of Divinity: The Orthodox Doctrine of Theosis”, în *Journal of The Evangelical Theological Society*, 37/3, 1994;
74. Coakley, Sarah, „Does Kenosis Rest on a Mistake? Three Kenotic Models in Patristic Exegesis”, în Stephan Evans (editor), *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*, Oxford University Press, Oxford, 2006;
75. Idem, „Re-thinking Gregory of Nyssa: Introduction – Gender, Trinitarian Analogies and the Pedagogy of *The Song*”, în *Modern Theology*, Vol. 18, Nr. 4, October, 2002;
76. Idem, *Re-Thinking Gregory of Nyssa*, Oxford, Editura Blackwell Publishing, 2003;
77. Colson, F. H. – Whitaker, G. H., *Philo in ten volumes* (and two supplementary volumes), with an English translation, Loeb Classical Library, 12 vols., Londra, 1929-62;
78. Coman, Pr. Prof. Ioan G., „Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul și Filozoful”, în *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Anul XX (1968), Nr. 3;

79. Contos, Leonidas C., „The Essence-Energies Structure of St. Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation”, în *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 7, 1966;
80. Conțac, Prep. univ. drd. Emanuel, „Extazul mistic în concepția și practica lui Filon din Alexandria”, în *Plērōma*, Anul VIII (2006), Nr. 4;
81. Corbu, Ierom. Dr. Agapie, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura Teofania, Sibiu, 2002;
82. Corwin, Virginia, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1960;
83. Courcelle, P., „Grégoire de Nysse lecteur de Porphyre”, în *Revue des études grecques*, 80, 1967;
84. Crouzel, Henri, „Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique?”, în *Revue d'ascétique et de mystique*, 33, 1957;
85. Idem, *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, traducere A. Worrall, Harper & Row, New York, 1989;
86. Curtius, E. R., *European literature and the Latin Middle Age*, Londra, 1953;
87. Daley, Brian E., „«Bright darkness» and Christian transformation: Gregory of Nyssa on the dynamics of mystical union”, în *Studia Philonica*, Annual, 8, 1996;
88. Idem, „Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology”, în *Studia Patristica*, 32, 1997;
89. Dalmais, Irineé H., „La divinisation patristique grecque”, în *Dictionnaire de spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et histoire*, tome III, Beauchesne, Paris, 1957;
90. Idem, „La fonction unificatrice du Verbe Incarné”, în *Sciences ecclésiastiques*, vol. XIV, oct-dec., 1962;
91. Daniélou, J., „Grégoire de Nysse et le néo-Platonisme de l'école d'Athènes”, în *Revue des études grecques*, 80, 1967;
92. Idem, *Bible et liturgie: la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise*, Paris, 1951;
93. Idem, *La Catéchèse aux premiers siècles*, Paris, 1968;
94. Idem, „La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse”, în *Studia Patristica*, 7, 1966;
95. Idem, „Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse”, în *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, ed. Charles Baumgartner, tome II, deuxième partie, Beauchesne, Paris, 1953 ;
96. Idem, „Akolouthis chez Grégoire de Nysse”, în *Revue des science religieuses*, 27, 1953;
97. Idem, „Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient”, în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1943;

98. Idem, „L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse”, în *Recherches de science religieuse*, 30, 1940;
99. Idem, „Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse”, în *Dictionnaire de spiritualité Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 2, 2, Paris, 1953;
100. Idem, *Introduction in Commentary on The Canticle of Canticles*, Scribner, New York, 1961;
101. Idem, *Introduction of From Glory to Glory*, Scribner, New York, 1961;
102. Idem, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970;
103. Idem, „L'épectase”, în *Dictionnaire de spiritualité Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, II, 1, Beauchesne, Paris, 1953;
104. Idem, *La colombe et la ténèbre: textes extraits des Homelies sur le Cantique des cantiques de Grégoire de Nysse*, introducere și note de Jean Daniélou, trad. de Mariette Canevet, Editions de l'Orante, Paris, 1967;
105. Idem, *Le symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse*, în *Mullus: Festschrift Theodor Klauser, Jahrbuch für Antike und Christentum I*, Ed. A von Stuiber, Münster, Aschendorff, 1964;
106. Idem, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1944;
107. Idem, recenzie asupra cărții lui Völker, Walther, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden: Steiner, 1955, publicată în *Recherches de science religieuse*, 44, 1956;
108. Dassmann, E., *Sobria ebrietas: la spiritualita di S. Ambrogio, Vescovo di Milano*, Varese, 1975;
109. Denzinger, H., *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg Herder, 1957;
110. Deseille, Placide, „Moartea a fost biruită”, traducere de M. Bojin, în *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Anul XLIX (1998), Nr. 1-2;
111. Dillon, J., „The knowledge of God in Origen”, în *Knowledge of God in the Greco-Roman world*, editori R. Van den Broek, T. Baarda și J. Mansfield Brill, Leiden, 1988;
112. Idem, *The Middle Platonists*, Duckworth, Londra, 1977;
113. Disalvo, Claudia, „L'«Oltre» Nel Presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa”, *Centro di Ricerche di Metafisica e Vita e Pensiero*, Milano, 1996;
114. Dodds, Er., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965;
115. Dorneanu, Pr. drd. Neculai, „Învățătura despre epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa”, în *Teologie și viață*, Nr. 5-8, 2002;
116. Dörries, Hermann, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen, 1978;
117. Douglas, James W., „The Negative Theology of Dionysius the Areopagite”, în *Downside Review*, 81, 1963;

118. Douglass, Scot, „Διδασκαλία”, în *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney, Brill, Leiden•Boston, 2010;
119. Dünzl, F., „Gregor von Nyssa's Homilien zum Canticum auf dem Hintergrund seiner Vita Moysis”, în *Vigiliae Christianae*, n. 43, 1990;
120. Idem, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen, 1993;
121. Dupré, L. și Wiseman, J. (editori), *Light from Light: An anthology of Christian Mysticism*, Mahwah, N. J.; Paulist Press, 1988;
122. Evdokimov, Paul, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, Traducerea, prefața și notele de Pr. Lect. Dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995;
123. Idem, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, traducere, prefață și note de Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București, s.a.;
124. Idem, *L'Orthodoxie*, Delachaux/Niestlé, Neuchatel, 1965;
125. Idem, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Desclée de Brouwer, Paris, 1988;
126. Farahat, Drd. Kamal, „Cunoașterea lui Dumnezeu în opera Sfântului Grigorie de Nyssa”, în *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Anul XL (1998), Nr. 2;
127. Farmer, Tamsin Jones, „Revealing The Invisible: Gregory of Nyssa on the Gift of Revelation”, în *Modern Theology*, 21, 1, January, 2005;
128. Farnell, N. L., *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford University Press, Oxford, 1921;
129. Felea, Pr. Ilarion, *Pocăința*, Editura Scara, București, 2000;
130. Fer, Nicolae, „Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nisa”, în *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Anul XXIII (1971), Nr. 1;
131. Ferguson, Everett, „Progress in Perfection”, în *Studia Patristica*, vol. XIV, Berlin, 1976;
132. Idem, „God's infinity and man's mutability”, în *The Greek Theological Review*, vol. XVIII, Nr. 1 & 2, 1973;
133. Festugière, A. J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste: Le Dieu inconnu et la gnose*, IV, Gabalda, Paris, 1954;
134. Florea, Pr. Dr. Ștefan, *Spiritualitate și desăvârșire la Sfântul Grigorie de Nyssa*, Editura Asa, București, 2004;
135. Florovsky, Georges, „The Predicament of Christian Historian”, în *Religion and Culture. Essays in honor of Paul Tillich*, ed. de Walter Leibrecht, New York, 1959;

136. Geljon, Albert-Kees, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria”, în *Vigiliae Christianae*, Vol. 59, Nr. 2, 2005;
137. Idem, *Philonic exegesis in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Providence, 2002;
138. Gersh, Stephen, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden, 1978;
139. Gobry, I., „La ténèbre (γνόφος): l'héritage alexandrin de Saint Grégoire de Nysse”, în *Diotima: Revue de recherché philosophique*, 19, 1991;
140. Golitzin, Ieromonah Alexander, *Mistagogia- experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, Traducere și prezentare: Diac. Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998;
141. Goodenough, E. R., „Jewish Symbols in the Roman Period”, vol. 6:202, New York, 1956;
142. Idem, *Jewish Symbols*, vol. 8, New York, 1956;
143. Idem, *The Theology of Justin Martyr: An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaic Influences*, Philo Press, Amsterdam, 1968;
144. Gouhier, A., „Néant,” în *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 11, 1981;
145. Grant, R. M., „Aristotle and the Conversion of Justin”, în *The Journal of Theological Studies*, 1956;
146. Griffith, Bruce D., „Yearning: Gregory of Nyssa and the Vision of God”, în *Sewanee Theological Review*, 43, 3, 2000;
147. Griffith, Sidney H., „Julian Saba; Father of the Monks of Syria”, în *Journal of Early Christian Studies*, 2:2, 1994;
148. Gronau, K., *De Basilio Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis Imitatoribus*, Gottingen, 1908;
149. Gross, Jules, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs: Contribution historique à la doctrine de la grace*, Paris, Gabalda, 1938;
150. Idem, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de grace*, Gabalda, Paris, (Trad. Paul A. Onica, *The Divinisation of the Christian According to the Greek Fathers*, Anaheim, A & C Press, California, 2000);
151. Guitton, J., „Le sens spirituel du Cantique des cantiques”, în *La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique*, an 16, 1934, t. XLI, nr. 1;
152. Guyot, H., *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusque' à Plotin*, Paris, 1906;
153. Habicht, Chr., *Gottmenschen und griechische Städte*, Zetemata 14, Munich: C. H. Beck, 1970;
154. Habra, George, „The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies”, în *Eastern Churches Quarterly*, vol. 7, 1985;
155. Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, Cambridge, 1952;

156. Hall, S., editor, *Gregory of Nyssa Homilies on Ecclesiastes*, Walter de Gruyter, Berlin, 1993;
157. Harl, Marguerite, „Recherches sur l'origénisme d'Origène: la «satiété» (χόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes”, în *Studia Patristica*, 8, Texte und Untersuchungen 93, Akademik-Verlag, Berlin, 1966;
158. Harrison, Verna E. F. Harrison, „Male and Female in Cappadocian Theology”, în *Journal of Theological Studies*, 41, 1990;
159. Idem, „Poverty, Social Involvement and Life in Christ according to Saint Gregory the Theologian”, în *Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 39;
160. Hart, David Bentley, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2003;
161. Hart, Mark, „Gregory of Nyssa's Ironical Praise of the Celibate Life”, în *Heythrop Journal*, 32, 1992;
162. Idem, „Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage”, în *Theological Studies*, 51, 1990;
163. Heiler, F., *Die Ostkirchen*, München-Basel, 1971;
164. Heine, R. E., *Introduction' to Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscription of the Psalms*, Clarendon Press, Oxford, 1995;
165. Idem, *Perfection in the Virtuous Life*, Cambridge, Massachusetts, 1975;
166. Hennessy, Emmet S. J., *The Background, Sources and Meaning of Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*, disertație nepublicată, Forham, 1963;
167. Hidal, Sten, „Theodore of Mopsuestia”, în Magne Saebo, (ed.) *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. I: *From the Beginnings to the Middle Ages, Part 1: Antiquity*, Göttingen, 1996;
168. Hochstaffll, J., *Negative Theologie*, Munich Kosel, 1976;
169. Horn, Gabriel, „Le «Miroir», la «Nuée» deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nysse”, în *Revue d'ascétique et de mystique*, 8, 1927;
170. Houdret, J.-P., „Palamas et les Cappadociens”, în *Istina*, Nr. 19, 1974;
171. Hughes, G. J., *Analysis of Aquinas's analogical language in 'Aquinas and the Limits of Agnosticism'*, în *The Philosophical Assessments of Theology*, Eds. G. J. Hughes, Search Press, Kent & Georgetown University Press, Washington, 1987;
172. Huybrechts, P., „Le «Traité de la Virginité» de Grégoire de Nysse: Idéal de vie monastique ou idéal de vie chrétienne”, în *Nouvelle Revue Théologique*, 115, 1993;

173. Iana, Doctorand Constantin M., „Învățătura despre Întrupare în «Marele cuvânt catehetic» al Sfântului Grigorie de Nyssa”, în *Studii Teologice*, Anul XIX (1967), Nr. 5-6;
174. Inge, W. R., *Christian Mysticism*, ediția a 7-a, London, 1933;
175. Irineu, † Slătineanu, *Omul fință spre îndumnezeire*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2000;
176. Ivanka, E. von, „Palamismus und Vatertradition”, în *L'Église et les Églises*, vol. 2, Chevetogne, 1955;
177. Idem, „Zur hesychastischen Lichtvision”, în *Kairos*, 1971;
178. Idem, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis bei Augustin*, Scholastik, 1938;
179. Jaeger, W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Oxford, 1962;
180. Idem, *Gregor von Nyssa's Lehre vom heiligen Geist*, ed. H. Dörries, E. J. Brill, Leiden, 1966;
181. Idem, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, 1954;
182. Jaspers, Karl, *Nikolaus Cusanus*, München, Piper, 1964;
183. Jones, John D., „The Character of the Negative (Mystical) Theology for Pseudo-Dionysius Areopagite”, în *Ethical Wisdom: East and/or West*, editor George F. McLean, Washington, DC: The American Catholic Philosophical Association, 1977;
184. Jugrin, Drd. Daniel, *Apophasis și logophasis la Sf. Grigorie de Nyssa*, în vol. *Din comorile Părinților Capadocieni*, volum îngrijit de Pr. Prof. Dr. Viorel Sava și Prof. Dr. Nicoleta Melniciuc Puică, Editura Doxologia, Iași, 2009;
185. Jungel, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen. Mohr/Siebeck, 1978;
186. Idem, *Zur Freiheit eines Christenmenschen*, München; Kaiser, 1978;
187. Kallis, A., *Orthodoxie – was ist das?*, Mainz-Grunewald, 1979;
188. Kannengiesser, Charles, „L'infinité divine chez Grégoire de Nysse”, în *Recherches de science religieuse*, 55, 1967;
189. Kapsanis, Arhimandritul Gheorghios, *Asceză și îndumnezeire*, traducere din limba greacă și cuvânt înainte de Pr. Cornel Toma, Editura Marineasa, 2006;
190. Karfíková, L. *Řehoř z Nyssy*, Oikúmené, Praha, 1999;
191. Katz, Steven T., „Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture”, în *Mysticism and Sacred Scripture*, editor Steven T. Katz, Oxford, 2000;
192. Koch, Hal, *Pronoia und Paideusis*, Berlin și Leipzig, 1932;
193. Koepgen, Georg, *Die Gnosis des Christentums*, 3 Auflage, Spee-Verlag, Trier, 1979;
194. Krivocheine, Arhiepiscop B., *În lumina lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022). Viața-Spiritualitatea-Învățătura*, Traducere din limba

- franceză de Preot Conf. Dr. Vasile Leb și Ierom. Gheorghe Iordan, Editura IBMBOR, București, 1997;
195. Küng, Hans, J. von Ess și colab., *Christianity and the World Religions Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, Garden City, NY Doubleday & Company, 1986;
 196. Lacoudre, Jacques și Boesse, Jean, *Origene*, Traducere de Beatrice Stanciu, în Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctinelor mistice*, vol. I, Editura Amarcord, Timișoara, 1998;
 197. Ladner, B., „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa”, în *Dumbarton Oaks Papers*, 12, 1958;
 198. Laird, Martin, „‘Whereof we speak’: Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage”, în *The Heythrop Journal*, vol. XLII, 2001;
 199. Idem, „Apophasis și logophasis in Gregory of Nisa”, în *Studia Patristica*, 37, 2001;
 200. Idem, „By Faith Alone: A Technical Term in Gregory of Nyssa”, în *Vigiliae Christianae*, 54, 2000;
 201. Idem, „Darkness”, în *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney, Brill, Leiden • Boston, 2010;
 202. Idem, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: a Reconsideration”, în *Journal of Religion*, 79.4, 1999;
 203. Idem, „The Fountain of His lips: Desire and Divine Union in Gregory of Nyssa’s *Homilies on the Song of Songs*”, în *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, vol. 7, nr. 1, 2007;
 204. Idem, „Under Somon’s tutelage: The Education of Desire in the Homilies of The Song of Songs”, în *Modern Theology*, 18:4, October, 2002;
 205. Laporte, Jean, *Părinții Greci ai Bisericii*, traducere din limba franceză de Stanca Pavai, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2009;
 206. Larchet, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor spirituale*, traducere de Marinela Bojin, Editura Sofia, București, 2001;
 207. LE DÉAUT, R., și LÉCUYER, J., „Exode”, în *Dictionnaire de spiritualité Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 4, 2, 1961;
 208. Leclercq J., „Jour d’Ivresse”, în *Vie Spirituelle*, 76, 1947;
 209. LeMaître, J., „Préhistoire du concepte de gnophos”, în *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 2, 2, Paris, 1953;
 210. Lewy, H., *Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Vol. 9, Geissen, 1929;
 211. Leys, R., „La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse”, în *Studia Patristica*, vol. II, Akademie Verlag, Berlin, 1957;

212. Idem, *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Desclée De Brouwer, Paris, 1951;
213. Lilla, S., *Introdusione al medio platonismo*, Instituto Patristico Augustinianum, Roma, 1992;
214. Idem, *La theologia negativa dal pensiero classico a quello patristico bizantino*, Helicon 22-27, 1982-87;
215. Littledale, R. F., *A Commentary on the Song of Songs*, London, 1869;
216. Lonergan, Bernard, *Method in Theology*, Darton Longman and Todd (publishers), London, 1972;
217. Lossky, Vladimir, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier, Paris, 1967;
218. Idem, *Orthodox Theology: An Introduction*, Crestwood (NY), 1978;
219. Idem, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary, New York, 1974;
220. Idem, *Mystical Theology*, SVS Press, 1997;
221. Idem, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary, New York, 1976;
222. Idem, *The Vision of God*, Faith Press, Londra, 1963;
223. Idem, *Vederea lui Dumnezeu*, Traducere din limba engleză de Prof. Dr. Remus Rus, Editura IBMBOR, București, 1995;
224. Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 1984;
225. Idem, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, traducere: Elisabeta Voichița Sita, Editura Deisis, Sibiu, 2002;
226. Idem, *The Cappadocians*, în *The Cambridge History of Early Christian Literature*, edited by Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth, Cambridge University Press, 2004;
227. Idem, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1981;
228. Lovejoy, A. D., *The Great Chain of Being*, Cambridge, 1936;
229. Ludlow, Morwenna, *Universal Salvation: Eschatology in the Fought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford University Press, 2000;
230. Macleod, C. W., „A Study in Ancient Mysticism”, în *Journal of Theological Studies*, 21, 1970;
231. Idem, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa”, în *Journal of Theological Studies*, 22, 1971;
232. Idem, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses»”, în *Journal of Theological Studies*, 1982;

233. Mantzaridis, Georgios I., *The Deification of Man*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary, New York, 1984;
234. Marinov, Dania, *Eastern and Western Christian Mysticism in the 4th Century in Commentaries on the Song of Songs: Gregory of Nyssa and Ambrose of Milan – A Comparative Study – A Proposal for a Doctoral Dissertation*, Department of Comparative Religion The Hebrew University of Jerusalem, July, 2002;
235. Maspero, Giulio, „Baptism”, în *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney, Brill, Leiden•Boston, 2010;
236. Idem, Θεωρία, în *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney, Brill, Leiden•Boston, 2010;
237. Mateo-Seco, Lucas Francisco, „Sober drunkenness”, în *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney, Brill, Leiden•Boston, 2010;
238. McCambley, Casimir, *Saint Gregory of Nyssa, Commentary on the Song of Songs*, Brookline: Hellenic College Press, 1987;
239. McClear, E. V., „The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa”, în *Theological Studies*, 9, 1948;
240. McGinn, Bernard, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, Crossroad, New York, 1992;
241. Idem, „The Language of Inner Experience in Christian Mysticism”, în *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, I, Nr. 2, 2001;
242. Idem, „Tropics of Desire: Mystical Interpretations of the Song of Songs”, în *That Others may Know and Love: Essays in Honor of Zachary Hayes*, edit. de Michael F. Cusato and F. Edward Coughlin, New York, 1997;
243. McGuckin, J. A., *The strategic adaptation of Deification in the Cappadocians*, în Michael J. Christensen și Jeffery A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Tradition*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007;
244. McIntosh, Mark M., *Mystical Theology. The integrity of Spirituality and Theology*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998;
245. Megheșan, Preot Dr. Dumitru, „Sfințenie și îndumnezeire în teologia ortodoxă”, în *Mitropolia Banatului*, Anul XXXVI (1986), Nr. 4;
246. Melhuish, G., *The Paradoxical Nature of Reality*, Bristol, 1973;
247. Melony, P., „Drunkenness”, în *Encyclopedia of the Early Church*, 255;

248. Meredith, A., „Philo” în C. Jones & Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright și Edward Yarnold (eds.), *The Study of Spirituality*, Oxford University Press, 1986;
249. Meredith, Anthony, „Licht und Finsternis bei Origenes und Gregor von Nyssa”, în *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, editori T. Kobusch și B. Mojsisch, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997;
250. Idem, „Gregory of Nyssa”, în col. *The Early Church Fathers*, edited by Carol Harrison, Routledge, London, 1999;
251. Idem, „Light und Finsternis bei Origenes und Gregor von Nyssa”, în *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, ed. T. Kobusch and B. Mojsisch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997;
252. Idem, *Capadocienii*, traducere din limba engleză de Pr. Constantin Jinga, Editura Sophia, București, 2008;
253. Idem, *The Cappadocians*, Geoffrey Chapman, London, 1995;
254. Merki, H., *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paulusverlag, Fribourg, 1952;
255. Meyendorff, John, 'Preface' to *Gregory of Nyssa, The Life of Moses*, Paulist Press, New York, Ramsey, Toronto, 1978;
256. Idem, *A Study of Gregory Palamas*, Faith Press, Londra, 1964;
257. Idem, *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1978;
258. Idem, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959;
259. Idem, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, Traducere din franceză de Angela Pagu, Editura Humanitas, București, 2007;
260. Idem, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary, New York, 1974;
261. Idem, *Byzantine Theology: historical trends and doctrinal themes*, Mowbrays, London and Oxford, 1975;
262. Idem, *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimiry Seminary Press, New York, 1975;
263. Mihălcescu, Irineu, *Dogma soteriologică*, București, 1926-1928;
264. Mira, Manuel, „Cappadocia”, în *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney, Brill, Leiden•Boston, 2010;
265. Mircea, Pr. Ioan, „Îndumnezeirea credinciosului. Mărturii biblice, patristice și cultice ortodoxe”, în *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Anul XXVII (1975), Nr. 2;
266. Montes-Peral, L. A., *Akatalptos theos: der unfassbare Gott, Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums*, 16, Leiden, 1987;

267. Moore, W.- Wilson, H. A., „Select writings and letters of Gregory, bishop of Nyssa”, în vol. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, (1892, repr. 1988);
268. Mortley, R., *From Word to Silence*, vol. I: *The rise and Fall of Logos*, Peter Hanstein Verlag, Bonn – Frankfurt am Main, 1986;
269. Mortley, Raoul, *From Word to Silence*, II, Bonn, 1986;
270. Moutsopoulos, Elias, *The Incarnation of the Word and the Theosis of Man according to the Teaching of Gregory of Nyssa*, Trad. de Constantine J. Andrews, Athens, 2000;
271. Mühlenberg, E., „Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa”, în *Journal of Theological Studies*, 22, 1971;
272. Idem, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Forschungen zur Kirchen – und Dogmengeschichte, Göttingen, 1966;
273. Murphy, Roland E., *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, Minneapolis, 1990;
274. Musurillo, Herbert, *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, Scribner, New York, 1995;
275. Idem, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford University Press, Oxford, 1972;
276. Neamțu, Mihail, „Protology and language in St. Gregory of Nyssa's Theology”, în *Χώρα*, Nr. 1, 2003;
277. Neri, U., *Il Cantico dei Cantici: Targum e antiche interpretazioni ebraiche*, Citta Nuova Editrice, Rome, 1976;
278. Neufeld, Gladys Winifred, *Becoming divine: authentic human being*, a Thesis submitted to the College of Graduate Studies and Research in partial fulfilment of the requirements for the Degree of Master of Arts in the Departament of Philosophy University of Saskatchewan Saskatoon, August, 2003;
279. Nissiotis, Nikos, *Philosophy of Religion and Philosophical Theology*, 1965;
280. Noble, Ivana, *Accounts of Hope: Problem of Method in Postmodern Apologia*, Peter Lang, Bern, Berlin, Bruxelles, 2001;
281. Idem, *The Apophatic Way in Gregory of Nyssa*, în Petr Pokorný, Jan Roskovec (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002;
282. Norelli, Enrico și Moreschini, Claudio, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine de la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, Traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu, vol. II/1, Editura Polirom, Iași, 2004;
283. Norris, F. W., „Deification: consensual and cogent”, în *Scottish Journal of Theology*, 49.4, 1996;

284. Norris, R. A., „The Soul Takes Flight: Gregory of Nyssa and the Song of Songs”, în *Anglican Theological Review*, 80, 4, 1998;
285. Ojell, Ari, „Apophatic Theology”, în *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney, Brill, Leiden•Boston, 2010;
286. Idem, *One Word, One Body, One Voice: Studies in Apophatic Theology and Christocentric Anthropology in Gregory of Nyssa*, a Doctoral dissertation (article-based), Helsinki, 2007;
287. Otis, B., „Gregory of Nyssa and the Cappadocian conception of time”, în *Studia Patristica*, 14, 1976;
288. Idem, „Nicene Orthodoxy and Fourth Century Mysticism”, în *Actes du XXII-ième Congrès International des Études Bizantines: Ochride 10-16 Septembre, 1961*, Belgrad, 1964;
289. Palamer, D. W., „Atheism, Apologetic, and Negative Theology in Greek Apologists of the Second Century”, în *Vigiliae Christianae*, 37, 1983;
290. Pană, Sorin-Emanuel, „Desăvârșirea la Sfântul Grigorie de Nyssa”, în *Anuarul Facultății de Teologie din București*, 2003;
291. Papadopoulos, Stelianos, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, Traducere: Diacon Cornel Coman, Editura Bizantină, București, 2003;
292. Patronos, Georgios, *Îndumnezeirea omului*, Traducere de Lect. dr. Sabin Preda, Editura Bizantină, București, 2012;
293. Pelikan, J., „The Mortality of God and the Immortality of Man in Gregory of Nyssa”, în *The Scope of Grace*, ed. P. J. Hefner, Philadelphia, 1964;
294. Petcu, Pr. Asist. Cercet. Dr. Liviu, „Experierea luminii dumnezeiești la Sfântul Simeon Noul Teolog”, în volumul colectiv de studii *Teologia mistică poetică. Imnele iubirii dumnezeiești ale Sfântului Simeon Noul Teolog – 1000 de ani de la compunerea lor*, coordonat de † Ioachim Băcăuanul, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Romanului și Bacăului și Pr. Ioan Bârgăoanu, Editura *Basilica* a Patriarhiei Române, București, 2012;
295. Idem, „The light (Φῶς) or the return from the false reality towards God: ἀπάθεια and παρησία in St. Gregory of Nyssa”, în rev. *Classica et Christiana*, Nr. 7/1, 2012;
296. Idem, „στάσις and κίνησις. The mobile stability or the stable mobility of the man's ascent towards God in St. Gregory of Nyssa”, în rev. *Teologia*, Anul XVI, Nr. 1 (50), 2012;
297. Idem, „Sfântul Grigorie al Nyssei despre infinitatea divină”, în rev. *Classica et Christiana*, Nr. 7/2, 2012;
298. Idem, „Participarea la Dumnezeu (Μετουσία Θεοῦ) după Sfântul Grigorie de Nyssa”, în rev. *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Seria a II-a, Anul IV (2012), Nr. 3;

299. Idem, „Concepția despre îndumnezeire în Tradiția alexandrină: Origen și Clement”, în rev. *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Seria a II-a, Anul IV (2012), Nr. 2;
300. Idem, „Experiența extatică a sufletului în Dumnezeu după Sfântul Grigorie al Nyssei: beția trează, somnul treaz, rana și zborul sufletului” (I), în rev. *Transilvania*, Nr. 2/2012;
301. Idem, „Experiența extatică a sufletului în Dumnezeu după Sfântul Grigorie al Nyssei: beția trează, somnul treaz, rana și zborul sufletului” (II), în rev. *Transilvania*, Nr. 3/2012;
302. Idem, „Experiența extatică a sufletului în Dumnezeu după Sfântul Grigorie al Nyssei: beția trează, somnul treaz, rana și zborul sufletului” (III), în rev. *Transilvania*, Nr. 8/2012;
303. Idem, „Noțiunea de θεωσις (îndumnezeire) după Sfântul Grigorie de Nyssa”, în rev. *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Seria a II-a, Anul III (2011), Nr. 3;
304. Idem, „Sfântul Grigorie al Nyssei despre Taina Pocăinței și a Euharistiei ca trepte spre îndumnezeire”, în rev. *Teologie și viață*, Serie nouă, Anul XXI (LXXXVII), Nr. 5-8/Mai-August, 2011;
305. Idem, „Îndumnezeirea omului după Ignatie Teoforul, Teofil al Antiohiei și Ipolit al Romei”, în rev. *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Seria a II-a, Anul IV (2012), Nr. 1;
306. Idem, „Sfinții Iustin Martirul și Filosoful și Irineu al Lyonului despre îndumnezeire”, în rev. *Studia Theologia Orthodoxa*, Anul LVI, Nr. 1/2011;
307. Idem, „Sunt rănită de iubire. Dorința nepotolită a miresei după unirea cu Mirele ei la Sfântul Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*”, în rev. *Studia Theologia Catholica*, Anul LVI, Nr. 1/2011;
308. Idem, „Despre Botezul copiilor în Sfânta Scriptură”, în rev. *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Seria a II-a, Anul III (2011), Nr. 4;
309. Idem, „Botezul copiilor în viziunea Sfinților Părinți”, în Prof. Univ. Dr. Nicoleta Melniciuc și Pr. Lect. Dr. Ilie Melniciuc Puică (coord.), *Familia în societatea contemporană*, Editura Doxologia, Iași, 2011;
310. Idem, „Teologia devenirii și a dorinței la Sfântul Grigorie de Nyssa”, în rev. *Teologie și Viață*, Anul XXI (LXXXVII), 2011, Nr. 1-4;
311. Idem, „L'union divine dans l'obscurité de la chambre nuptiale. La conception philosophique – mystique de Saint Grégoire de Nysse dans *Le Commentaire sur le Cantique des Cantiques*”, în rev. *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, No. 7, July 2010;
312. Idem, „L'actualité et l'utilité des enseignements des Saints Pères – les apologistes de la foi orthodoxe”, în volumul colectiv *Credința și mărturisirea ei*, coordonat de Pr. Prof. Dr. Petre Semen și de Diac. Asist. Univ. Dr. Liviu Petcu, Edit. Doxologia, Iași, 2010;

313. Idem, „Unirea mistică dumnezeiască în întunericul camerei nupțiale. Viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa din *Comentariul la Cântarea Cântărilor*”, în rev. *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Seria a II-a, Anul II (2010), Nr. 3;
314. Idem, „Progresul perpetuu în *Comentariul la Cântarea Cântărilor* a Sfântului Grigorie de Nyssa”, în rev. *Altarul Reîntregirii*, Anul XV, Nr. 2/Mai-August, 2010;
315. Idem, „Reflecții teologice pe marginea prologului cărții *In Canticum canticorum* a Sfântului Grigorie de Nyssa”, în rev. *Studia Theologia Orthodoxa*, Anul LV, Nr. 1/2010;
316. Idem, „Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre întunericul luminos al prezenței ascunse a lui Dumnezeu. Referire specială la cartea *De vita Moysis*”, în Pr. Prof. Dr. Viorel Sava și Prof. Dr. Nicoleta Melniciuc (coord.), *Din comorile Teologiei Părinților Capadocieni*, Editura Doxologia, Iași, 2010;
317. Idem, „Conceptul de διάστημα [diastima] în gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa. Câteva considerații”, în Tudor Ghideanu (coord.), *Adversus haereses. Filosofie creștină și dialog cultural (IV)*, Editura Lumen, Iași, 2010;
318. Idem, „Locul Sfântului Grigorie de Nyssa în tradiția apofatică”, în Tudor Ghideanu (coord.), *Adversus haereses. Filosofie creștină și dialog cultural (IV)*, Editura Lumen, Iași, 2010;
319. Idem, „Conceptul de epectază. Influența Sfântului Grigorie de Nyssa asupra gândirii teologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul”, în vol. colectiv *Părinții Capadocieni*, volum coordonat de Petre Semen și Liviu Petcu, Editura Fundației Academice „Axis”, Iași, 2009;
320. Idem, „Dumnezeu este iubire – o interpretare patristică”, în rev. *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Anul LIX, Nr. 3-4, Iulie-Decembrie, 2008;
321. Idem, „Învățătura ortodoxă despre ființa lui Dumnezeu și energiile Sale necreate”, în rev. *Teologia*, Anul XI (2007), Nr. 3;
322. Plass, Paul, „«Moving Rest» in Maximus the Confessor”, în *Classica et mediaevalia*, 35, 1984;
323. Idem, „Transcendent time and eternity in Gregory of Nyssa”, în *Vigiliae Christianae*, Nr. 34, 1980;
324. Pollard, T. E., *Johannine Christology and the Early Church*, Londra-Cambridge, 1970;
325. Pomazansky, Michael, *Orthodox Dogmatic Theology*, St. Herman of Alaska Brotherhood, Platina, California, 1983;
326. Pop, Pr. Drd. Liviu, „Doctrina Sfântului Har la Marii Părinți ai secolului al IV-lea”, în *Orizonturi Teologice*, Anul I (2000), Nr. 2;

327. Pope, Marvin H., *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 7C, Garden City, NY: Doubleday, 1977;
328. Popescu, Magistrand Dumitru, „Problema «chipului» din om după Sfântul Grigorie de Nyssa”, în *Glasul Bisericii*, Anul XX (1961), Nr. 3-4;
329. Popescu, Mihai, „Iustin Martirul și ideile sale antropologice”, în *Biserica Ortodoxă Română*, Anul al XX-lea (1896-1897), Nr. 7;
330. Popescu, Pr. Conf. Dr. Ion, *Mistica – pentru uzul studenților teologi*, curs intern, mss.;
331. Preiss, Th., „La Mystique de l’initiation et de d’unité chez Ignace d’Antioche”, în *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 18, 1938;
332. Prelipcean, Pr. Prof. V., Pr. Prof. N. Neaga și colab., *Studiul Vechiului Testament pentru Facultățile de Teologie*, Cluj-Napoca, 2003;
333. Price, R., „Helenisation and Logos Doctrine in Justin Martyr”, în *Vigiliae Christianae*, 42, 1988;
334. Price, S. R. F., *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984;
335. Przywara, Erich, *Analogia entis*, Munich, 1932;
336. Puech, Henri-Charles, „La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l’Aréopagite et dans la tradition patristique”, în *Études Carmelitaines mystiques* 23, 1938;
337. Radu, Pr. prof. univ. dr. Dumitru Gh., *Repere morale pentru omul contemporan*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007;
338. Rahner, Karl, „Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, în *Revue d’ascétique et de mystique*, 13, 1932;
339. Idem, „The ‘Spiritual Senses’ according to Origen”, în *Theological Investigations*, vol. 16, Seabury, New York, 1979;
340. Răducă, Pr. dr. asist. Vasile, „Teodicee și cosmologie la Sfântul Grigorie de Nyssa”, în *Studii Teologice*, Anul XLIV (1992), Nr. 1-2;
341. Idem, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura IBMBOR, București, 1996;
342. Renneteau, J. P. și Marcadet, Jean, *Mistica bizantină*, Traducere de Eugen Constantin Jurca, în Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. II, Editura Amarcord, Timișoara, 1998;
343. Ritschl, D., „Hippolytus Conception of Deification”, în *Scottish Journal of Theology*, 12, 1959;
344. Robb-Dover, Kristina, „Gregory of Nyssa’s Perpetual Progress”, în *Theology Today*, Vol. 65, 2008;
345. Rombs, Kathryn, „Gregory of Nyssa’s Doctrine of Epektasis: Some Logical Implications”, în *Studia Patristica*, vol. 37, Peeters, Leuven, 2001;

346. Rondeau, Marie-Josèphe, „Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse”, în *Epektasis* (Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou), Paris, 1972;
347. Rorem, Paul, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York, 1993;
348. Roth, Catharine P., „Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul of Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection”, în *Vigiliae Christianae*, 46, 1992;
349. Rowan, Williams, „Macrina's Deathbed Revisited: Gregory of Nyssa's of Mind and Passion”, în L. Wickham și C. Bammel (editori), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, E. J. Brill, Leiden, 1993;
350. Runia, D. T., „Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato”, în *Philosophia Antiqua*, 44, Leiden, 1986;
351. Idem, „The beginnings of the end: Philo of Alexandria and Hellenistic theology”, în D. Frede – A. Laks (Editori), *Traditions of theology. Studies in Hellenistic theology, its background and aftermath*, în *Philosophia Antiqua*, 84, Leiden, 2002;
352. Idem, *Philo in Early Christian Literature*, Assen-Minneapolis, 1993;
353. Idem, *Philo of Alexandria. On the creation of the Cosmos according to Moses. Introduction, Translation and Commentary*, Leiden, 2001;
354. Russell, Norman, *The Doctrine of Deification in The Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2006;
355. Scheper, George-Louis, *The Spiritual Marriage: The Exegetical History and Literary Impact of the Song of Songs in the Middle Ages*, Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1971;
356. Schmemmann, Alexander, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, traducere din lb. engleză de Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, Editura IBMBOR, București, 2001;
357. Schnurr, G. M., „On the Logic of the Ante-Nicene Affirmations of the Deification of the Christian”, în *Anglican Theological Review*, 51, 1969;
358. Schoedel, W. R., *Enclosing, not enclosed: the early Christian doctrine of God*, în: W. R. Schoedel – RL Wilken (Editori): *Early Christian literature and the classical intellectual tradition*, Paris, 1979;
359. Idem, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Fortress Press, Philadelphia, 1985;
360. Scholem, Gershom, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1965;
361. Scott, Mark S. M., „Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological Exegesis of the 'Black and Beautiful' Bride in Song of Songs 1: 5”, în *Harvard Theological Review*, 99, 1, 2006;

362. Semen, Petre și Petcu, Liviu (editori), *Părinții Capadocieni*, Editura Fundației Academice „Axis”, Iași, 2009;
363. Shaw, T., *The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity*, MN: Fortress Press, Minneapolis, 1998;
364. Sherwood, P., „The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism”, în *Studia anselmiana*, Herder, Roma, 1955;
365. Sima, Drd. Gheorghe, „Îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Atanasie cel Mare”, în *Studii Teologice*, Anul XLII (1990), Nr. 4, p. 15;
366. Simonetti, M., *Biblical Interpretation in the Early Church*, Edinburgh, 1994;
367. Skarsaune, Oskar, „The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr’s Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile”, *Supplements to Novum Testamentum*, 56, E. J. Brill, Leiden, 1987;
368. Smith, J. Warren, *Passion and Paradise: Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*, New York: Herder & Herder, 2004;
369. Smith, Zachary J., *Deification in The East Orthodox Tradition: a protestant assessment*, 2008;
370. Soullignac, H. J. Sieben-A., „Ivresse Spirituelle”, în *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 7, Paris, 1971;
371. Spicq, C., *Notes de lexicographie neotestamentaire*, vol. III, Fribourg, Suisse, 1978-1982;
372. Špídlík, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. Manual sistematic*, Ediția a II-a, Traducere și prezentare de Diac. Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005;
373. Stănescu, Magistrand N. V., „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa”, în *Studii Teologice*, Anul X (1958), Nr. 1-2;
374. Stăniloae, Dumitru, „La doctrine de Saint Athanase sur le salut”, în col. *Theologie Historique*, Nr. 27, Paris, 1973;
375. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1978;
376. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. al III-lea, Editura IBMBOR, București, 1997;
377. Idem, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni”, în *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Anul VIII (1956), Nr. 1;
378. Idem, „Sfânta Treime, plinătatea existenței și deci a iubirii”, în *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987;
379. Idem, „Teologia Euharistiei”, în *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Anul XXI (1969), Nr. 3;
380. Idem, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986;
381. Idem, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, 1993;

382. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura IBMBOR, București, 1997;
383. Idem, *Introducere*, în col. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 29, Editura IBMBOR, București, 1982;
384. Idem, „Natură și har în teologia bizantină”, în *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Anul XXX (1974), Nr. 3;
385. Idem, „Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii Ortodoxe”, în *Mitropolia Olteniei*, Anul XXVIII (1976), Nr. 3-4;
386. Stead, C., *Divine Substance*, Oxford, 1977;
387. Stewart, Columba, *Working the Earth of the Earth*, Oxford, 1991;
388. Stritzky, Maria Barbara von, *Zum problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*, Münster, 1973;
389. Swartley, M. Willard, „The Imitatio Christi in the Ignatian Letters”, în *Vigiliae Christianae*, 27, 1973;
390. Sweeney, L., *Divine infinity in Greek and Medieval thought*, New York, 1992;
391. Telea, Marius, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Editura Emia, Deva, 2005;
392. Idem, „Dumnezeu și creația Sa. Conceptul de „diastima” în gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa”, în *Revista Teologică*, Anul X (82), 2000, Nr. 3-4;
393. Thunberg, Lars, *Microcosmos and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund: Gleerup, 1965;
394. Idem, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator*, trad. Anca Popescu, Editura Sofia, București, 2005;
395. Idem, *Microcosm and Mediator, The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Ejnar Munksgaard, Copenhagen, Lund, 1965;
396. Idem, *Omul și cosmosul*, traducere de Prof. Dr. Remus Rus, Editura IBMBOR, București, 1999;
397. Tinsley, E. J., „The Imitatio Christi in the Mysticism of St Ignatius of Antioch”, în *Studia Patristica*, 2, 1957;
398. Torjesen, Karen Jo, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, De Gruyter, Berlin, 1986;
399. Trevett, Christine, „A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia”, în *Studies in the Bible and Early Christianity*, 29, Lewiston, Queenston, and Lampeter: Edwin Mellen Press, 1992;
400. Trigg, Joseph, *The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*, Londra, 1985;

401. Turner, Denys, „The Darkness of God and the Light of Christ: Negative theology and Eucharistic Presence”, în *Modern Theology*, 15, 1999;
402. Idem, *The Darkness of God: Negativity in Christian mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995;
403. Turner, H. J. M., „St. Gregory of Nyssa as a Spiritual Guide for Today”, în *Eastern Church Review*, vol. VII, 1975, Nr. 1;
404. Ullmann, W., „Der logische und der theologische Sinn des Unendlichkeitsbegriffs in der Gotteslehre Gregors von Nyssa”, în *Bijdragen*, 48, 1987;
405. Urbach, Ephraim E., „Rabbinic Exegesis and Origen's Commentary on the Song of Songs and Jewish-Christian Polemics”, în *Scripta Hierosolymitana*, 22, 1971 ;
406. Van Parys, Michel, „Grégoire de Nysse, moine, théologien, et évêque”, în *Estratto dalla Revista Seminarium*, Nr. 2, 1969, Città del Vaticano;
407. Voicu, Diacon Constantin, „Problematica teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa”, în *Mitropolia Ardealului*, Anul IX (1964), Nr. 3-5;
408. Idem, „Probleme dogmatice în opera «Marele cuvânt catehetic al Sf. Grigorie de Nyssa»”, în *Ortodoxia. Revistă a Patriarhiei Române*, Anul XIII (1961), Nr. 2;
409. Idem, *Studii de Teologie Patristică*, Editura IBMBOR, București, 2004;
410. Völker, Walther, *Fortschritt und Vollendung bei Philon von Alexandrien*, Leipzig, 1938;
411. Idem, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden: Steiner, 1955;
412. Idem, *Maximus Confessor als Meister des gesitlichen Lebens*, Franz Steiner, Wiesbaden, 1965;
413. Von Balthasar, Hans Urs, *Becoming and the Immanent Infinite of Gregory of Nyssa*, în *Presence and Thought – An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, tr. Mark Sebanc, Ignatius Press, San Francisco, 1995;
414. Idem, *Présence et Pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris, 1988;
415. Von Harnack, Adolf, *History of Dogma*, 7 vol., Trad. N. Buchanan, Williams & Norgate, London, 1896-1899, (Reprinted New York: Russell & Russell, 1958);
416. Vorgrimler, H., „Negative Theologie”, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7, 1967;
417. Vornicescu, Ierom. Magistr. Nestor, „Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare”, în *Studii Teologice*, Anul VIII (1956), Nr. 9-10;

418. Ware, Kallistos, „Dieu caché et révélée,” în *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, 23, 1975;
419. Idem, „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction”, în *Eastern Churches Quarterly*, vol. 7, nr. 2, 1975;
420. Idem, *The Orthodox Church*, Pelican, 1993;
421. Idem, *The Orthodox Way*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1995;
422. Idem, *The Inner Kingdom*, vol. I, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2000;
423. Whittaker, J., „God Time Being”, în *Symbolae Osloenses Supplement*, 23, 1971;
424. Idem, „Philological Comments on the Neo Platonic Notion of Infinity”, în *The Significance of Neo Platonism*, editor R. B. Harris, Albany, 1976;
425. Williams, Janet, „The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite”, în *Downside Review*, 117, July, 1999;
426. Williams, Rowan, „Macrina's Deathbed Revisited: Gregory of Nyssa's of Mind and Passion”, în L. Wickham și C. Bammel (editori), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, E. J. Brill, Leiden, 1993;
427. Wolfson, H. A., *Philo*, vol. II, Massachusetts, 1947;
428. Idem, *Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 volume, Cambridge, MA, 1947;
429. Idem, *The Philosophy of Spinoza*, New York, 1969, ediție originală, 1934, vol. 1;
430. Idem, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, 1956, vol. I;
431. Yannaras, C., „Dogma und Verkündigung im orthodoxen Verstandnis”, în *Ostkirchliche Studien*, 21, 1972;
432. Idem, *De l'absence et de l'inconnaisance de Dieu*, Cerf, Paris, 1971;
433. Idem, *Person und Eros*, Gottingen Vandenhoeck/Ruprecht, 1982;
434. Young, Frances, „Sexuality and Devotion: Mystical Readings of The Song of Songs”, în *Theology and Sexuality*, Vol. 7, Nr. 14, 2001;
435. Idem, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, 1997;
436. Ysabel de Andia, „Nu vorbesc niciodată despre experiența mea mistică, dar știu ce spun când evoc experiența mistică a marilor sfinți despre care vorbesc”, în: Cristian Bădiliță, *Știință, dragoste, credință*, Editura Curtea Veche, București, 2008;
437. Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1934;

-
438. Zizioulas, John D., „Warheit und Gemeinschaft“, în *Kerygma und Dogma*, 28, 1980;
439. Idem, *Being As Communion*, Darton, Longman and Todd, London, 1985.

